REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES

CERF ET FILS, IMPRIMEURS

59, RUE DUPLESSIS, 59

P
Zaords
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME TREIZIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83bis, RUE LAFAYETTE
1886

436172
6.6.45

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

DS
101
R45
t. 13

http://www.archive.org/details/revuedestudesj13soci

RECHERCHES BIBLIQUES

VIII[1]

CONSIDÉRATIONS SUPPLÉMENTAIRES SUR LE Xe CHAPITRE DE LA GENÈSE [2].

Ainsi que ce titre l'indique, les considérations qui suivent n'ont pas la prétention de refaire à nouveau les études approfondies dont le xe chapitre de la Genèse a été l'objet dans ces derniers temps. Leur but unique est de mettre en relief certains points encore insuffisamment remarqués jusqu'à présent. En nous référant aux résultats généraux déjà obtenus, il nous sera possible d'aborder quelques problèmes laissés à l'arrière-plan, non parce qu'ils sont dépourvus d'intérêt, mais parce que l'attention des savants était occupée par des questions plus urgentes. Un document aussi important que le chapitre dont il s'agit mérite bien d'être élucidé sous tous les rapports. Le grave problème concernant l'origine et l'âge des diverses compositions pentateutiques est intimement lié à la solution exacte des multiples questions auxquelles il donne lieu. Contribuer en quelque chose à une œuvre aussi utile a toujours été pour moi un désir très cher; mais, pour échapper à l'entraînement que les recherches soi-disant méthodiques et à plan arrêté d'avance ne manquent jamais d'exercer sur leurs auteurs, j'ai choisi les études détachées ayant en vue des questions déterminées et sans connexion immédiate entre elles. Ces sortes de monographies, en laissant un intervalle entre les sujets traités, favorisent la réflexion et permettent de corriger successivement les

[1] Voir *Revue*, t. XII, p. 3.

[2] Le résumé le plus complet et le plus judicieux des opinions concernant ce vaste sujet a été exposé de main de maître par M. A. Dillmann dans son Commentaire sur la Genèse, 5e édition, p. 162-199.

opinions antérieures à la lumière des faits nouveaux. Les traités complets de critique biblique sont, suivant moi, à l'heure qu'il est, tout aussi prématurés que les gros traités de religion et d'archéologie sémitiques, si incroyablement multipliés de nos jours. Il ne faut jamais se lasser de le dire : les études sémitiques sont, en général, encore trop peu avancées pour que l'on puisse déjà avoir une vue d'ensemble sur la composition des textes religieux de n'importe lequel de ces peuples. Les textes si nombreux de la religion assyro-babylonienne s'obstinent à garder le silence sur leur provenance et leur âge, et aucune intelligence humaine n'est capable d'en soulever le voile. Les moyens les plus efficaces de la critique biblique : le progrès des idées et les nuances du langage, sont impuissants à distinguer entre les compositions qui sont contemporaines de Sargon Ier et celles qui ont été rédigées sous Assurbanipal, et cependant ces règnes sont séparés l'un de l'autre par un intervalle de plus de trois mille ans ! Tout cela changera, naturellement, quand les documents que le sol de la Mésopotamie recèle encore seront déchiffrés et compris ; mais jusque-là l'intelligence des littératures sémitiques, y compris la littérature biblique, restera bien imparfaite. Cet état de chose étant selon nous incontestable, la préférence que nous accordons à la monographie sur le livre n'a pas besoin d'être justifiée : l'une, résumant rapidement les résultats acquis, concentre toute son énergie pour pousser une pointe sur le domaine de l'inconnu ; l'autre, alourdi par sa marche longue et inutile à travers un terrain bien exploré, et obligé de remplir son cadre n'importe comment, devient diffus, ampoulé, pédantesque, et tombe dans des redites fastidieuses, à tel point que, harassé de fatigue, l'auteur s'arrête là où il devait commencer son parcours, au plus grand détriment du lecteur désappointé.

Les problèmes que nous nous proposons d'étudier sont les suivants : méthode du classement, identification des noms ethniques, sources du document, rapport du chapitre x avec ix, 18-28, et xi, 1-9, caractère systématique des données concernant les Noachides, but et signification du tableau, date de sa rédaction. La comparaison avec les autres écrits bibliques, et surtout avec Ezéchiel, formera la base de nos recherches ; les annales assyriennes en fourniront le cadre historique.

I. — Méthode du classement.

La division géographique la plus commode et la plus naturelle

en même temps est, sans contredit, celle qui suit la direction des quatre points cardinaux. Aussi, les documents de l'Égypte et de la Babylonie contiennent-ils des listes de peuples établis au sud ou au nord, à l'orient ou à l'occident du pays natif de leurs auteurs. L'écrivain biblique fait exception à cette règle générale. Il ne s sert de la direction élémentaire que dans l'énumération des unités dans les séries ; sa division principale des races humaines et des territoires qu'elles occupent est déterminée par les trois ancêtres noachides : Sem, Cham et Japhet, auxquels il fait remonter la triple division de ces races en Sémites, Chamites et Japhétites. Sous cette condition préliminaire, l'auteur qui est Sémite, commence convenablement sa description par la race la plus éloignée, celle des Japhétites ou peuples du nord, les Chamites ou peuples du sud viennent immédiatement après, et, en dernier lieu, sa propre race, celle des Sémites, qui habitent entre les deux.

Les peuples qui appartiennent à chacune des trois races précédentes sont envisagés comme les enfants des fils de Noé; les colonies fondées par ces peuples, comme leurs enfants. L'ordonnance observée dans les détails ressortira des considérations suivantes.

A. *Les Japhétites.*

L'auteur hébreu fait venir de Japhet sept peuples principaux : Gomer, Magog, Madaï, Yawan, Tubal, Meschek, Tiras, et sept peuples secondaires, dont trois : Aschkenaz, Riphat et Togarma, sont fils de Gomer, et les quatre autres : Elischa, Tarschisch, Kittim et Rodanim, sont fils de Yawan. Le caractère essentiellement géographique du tableau se fait reconnaître au premier aspect. On constate également, sans hésitation aucune, que les sept premiers noms contiennent deux séries parallèles : Gomer, Magog, Madaï au nord, Yawan, Tubal, Meschek et Tiras au sud. L'ordonnance de l'énumération, en ce qui concerne les peuples principaux, va de l'ouest à l'est; ainsi, la série septentrionale commence par Gomer, ou la Cappadoce occidentale, et se termine par Madaï, ou la Médie ; pareillement, la série méridionale prend son point de départ à Yawan, ou l'Ionie, et procède à Tubal et à Meschek, c'est-à-dire aux Tibarènes et aux Mosches, qui sont des peuples orientaux ; et, bien que le dernier terme de cette série, Tiras, présente encore matière à discussion, la direction générale de l'occident à l'orient n'est pas susceptible du moindre doute.

Tous ces faits sont parfaitement connus et admis par les commentateurs modernes, et je n'y serais pas revenu si je n'avais pas à relever chez ceux-ci une certaine inconséquence dans l'application, inconséquence qui porte le trouble dans l'identification de quelques noms. Ainsi, en ce qui touche l'emplacement de Tiras, les uns le cherchent au nord et y voient le Taurus (Lenormant), les autres passent à l'ouest et y trouvent les Thraces (Josèphe), ou les Tyrsènes, peuple de la mer d'Egée connu dans l'antiquité par ses actes de piraterie. Ni les unes ni les autres de ces conjectures ne remplissent la condition fondamentale de l'ordonnance, qui exige pour Tiras une position orientale relativement aux Mosches, et méridionale relativement à la première série des Japhétites. Pour ce qui est des peuples secondaires, on croit généralement qu'aucun ordre ne préside à leur énumération ; le contraire me paraît plus probable, et, si, pour les fils de Gomer, notre ignorance topographique nous met dans l'impossibilité d'en donner une preuve tangible, nous sommes plus favorisés par rapport aux fils de Yawan, qui se divisent visiblement en deux séries parallèles et en allant du proche au lointain : à l'occident extrême, Elischa (Hellas) et Tarschich (Espagne) ; à l'occident voisin, Kittim (Chypre) et Rodanim[1] (Rhodes). En un mot, l'ordre géographique doit être observé partout avec la plus grande rigueur, et toute identification qui s'en écarte doit être considérée comme nulle et non avenue.

Mais ce ne sont pas là les seules conditions à remplir. D'abord, il paraît évident que ceux que l'auteur représente comme issus immédiatement après le déluge et comme fondateurs de nombreuses colonies sont des peuples sédentaires et attachés à la culture du sol. Les peuples nomades et sans culture sont ordinairement assimilés à des gens frappés d'exil, soit par leur faute, soit par la faute de leurs parents (Genèse, IV, 12), ou pris pour des nations très récentes (Hérodote, IV, 5). Il faut donc exclure de notre liste les peuples, comme les Scythes et les Cimmériens, dont l'état nomade était resté le trait caractéristique et qui, en Asie-Mineure surtout, étaient toujours regardés comme des étrangers. Non, le généalogiste de la Genèse n'a dû penser qu'aux peuples dont l'établissement dans le pays remontait à une haute antiquité et qui avaient ainsi acquis le renom d'autochthones. En deuxième lieu, la distinction si tranchée que l'auteur établit entre les deux séries de peuples japhétites doit avoir son origine dans une démarcation plus décisive que la situation un peu plus méridionale de leur ter-

[1] רֹדָנִים pour דֹּדָנִים, d'après I Chroniques, I, 6, le texte samaritain et la version des Septante.

ritoire. En effet, du moment que chaque nom représente une conception ethnique renfermant à volonté tous les peuples connus et inconnus d'au-delà, on ne voit plus la nécessité d'établir une deuxième série ethnique aux environs les plus proches de la première. On allèguera difficilement que ces deux séries de populations se distinguaient l'une de l'autre par des traits physiques ou moraux. Les considérations linguistiques ont encore moins pu avoir une action quelconque sur l'agencement de cette partie de la liste. Une telle différence n'a probablement pas existé, et tous les documents qui nous restent de l'antiquité font entrevoir qu'une même famille linguistique dominait de la Cappadoce aux frontières de la Syrie. La distinction de la deuxième série doit donc reposer sur un genre de vie et d'occupation particulières aux peuples qui en font partie, et, dès lors, la mise de Yawan en tête de la série devient un trait lumineux qui dissipe l'obscurité sur la raison d'être du classement. Après les grandes nations continentales, vivant d'agriculture et de conquêtes, viennent les grandes nations maritimes, adonnées à la navigation et vivant du commerce. La Grèce, avec ses nombreuses colonies, tient la tête de ligne ; les Tibarènes et les Mosches, privés des moyens d'expansion dont Yawan, leur frère aîné, dispose si merveilleusement, font un commerce plus restreint, mais néanmoins assez considérable pour l'époque. En troisième lieu, enfin, il faut se pénétrer de la méthode suivie pour le classement des peuples secondaires, qui sont aux peuples principaux dans le rapport de fils à parents. L'auteur se contente de mentionner les fils des personnages qui tiennent la tête des deux séries, mais, par cela même qu'il leur donne la qualité de fils, se révèle la pensée d'établir entre eux une analogie étroite quant à leur situation et à leur genre de vie, et le fait que les enfants de Yawan ressemblent à leur père, en formant des colonies maritimes et méridionales, conduit à conclure que les enfants de Gomer, constituant nécessairement des colonies continentales, sont aussi groupés dans une direction méridionale, notamment au milieu des peuples de la deuxième série. Grâce à ce principe, on ne saura plus voir dans les fils de Gomer des peuples habitant soit l'ouest, soit le nord-est de la Cappadoce.

En résumé, la distribution de la race japhétique, d'après la Genèse, fournit les éléments suivants :

Sur le continent, au nord, trois peuples principaux : Gomer, Magog, Madaï ;

Sur la côte maritime, au sud de ceux-ci, quatre peuples principaux : Yawan, Tubal, Meschek, Tiras, et trois colonies issues de Gomer, savoir : Aschkenaz, Riphat et Togarma.

Sur mer, les colonies parallèles issues de Yawan, savoir : Elischa et Tarschisch, à l'extrême ouest ; Kittim et Rodanim, à l'orient de ceux-ci.

B. *Les Chamites.*

Cette race méridionale compte quatre peuples principaux, dont trois, Cousch, Miçraïm et Pouth, sont établis en Afrique ; le quatrième, Chanaan, est remonté au nord et a occupé presque tout le littoral est de la Méditerranée. On y distingue également deux séries, composées chacune de deux peuples. La première série, celle qui est plus à l'ouest, limitée par la vallée du Nil, contient, en procédant du sud au nord, Cousch et Miçraïm, c'est-à-dire l'Éthiopie et l'Égypte. La deuxième série, à l'orient de celle-ci, mais toujours dans la direction du sud au nord, comprend, sur une ligne presque droite, la côte africaine de la mer Rouge, personnifiée par Pouth, et la côte asiatique de la Méditerranée, personnifiée par Chanaan. Trois de ces peuples ont de nombreuses colonies. Cousch a pris possession de cinq grands territoires à l'est de la mer Rouge : Saba, Hawila, Sabta, Ra'ma, Sabteka, et, plus tard, par l'intermédiaire de Ràma, de deux autres territoires, Schaba et Dedan. Il y a plus, un descendant de Cousch, Nemrod, qui s'était fait une renommée de chasseur intrépide, est parvenu jusqu'en Babylonie et, après avoir obligé Assur à quitter le pays, s'est emparé de quatre villes et y a établi un royaume couschite. Miçraïm est le père de sept populations très nombreuses, qui, à cause de cela, affectent la terminaison du pluriel ; ils se nomment Loudim, Anamim, Lehabim, Naphthouhim, Patrousim, Kaslouhim, Kaphthorim ; ces derniers, célèbres pour avoir donné naissance au peuple des Philistins, qui occupent le littoral de la Judée. Enfin, Chanaan est le père de deux grandes nations, Sidon, les Sidoniens ou les Phéniciens proprement dits, et Het, c'est-à-dire les Hittites de la Haute-Syrie et de la Palestine. A côté de ces deux nations maritimes, se sont établis les Phéniciens continentaux, dont cinq peuplades en Palestine : Jébusi, Émori, Girgasi, Hiwi, Phérizzi [1], et cinq en Syrie, savoir : les populations des villes d'Arca, de Sin, d'Arwad, de Cémar et de Hamath. Ce sont, en tout, trente et un peuples chamites, dont l'Afrique est le pays d'origine.

[1] Notre texte n'en donne que 12 noms, mais il faut y ajouter celui du פְּרִזִּי, lequel, témoin le verset XIII, 8, ne pouvait pas manquer dans notre liste.

C. *Les Sémites.*

Ils occupent la zone moyenne entre les Japhétites et les Chamites, si l'on fait abstraction des pointes que ces derniers ont poussées vers le nord. L'ordre de l'énumération va aussi du sud au nord, mais la circonstance que les nations sémitiques les plus puissantes et les plus anciennes se trouvaient à l'est a déterminé l'auteur à commencer par ce point cardinal. La série plus orientale contient Élam au sud, et Assur au nord, tous deux le long du Tigre; celui-là confine à l'empire couschite de Nemrod s'étendant entre le Tigre et l'Euphrate; celui-ci touche les domaines du japhétite Madaï. La seconde série comprend les peuples installés sur les rives de l'Euphrate, en dehors de la Babylonie. Au sud, se trouvent les territoires arides des tribus chaldéennes, personnifiées sous le nom d'Arphaxad; au-dessus, confine le territoire mal défini de Loud; et, au nord-ouest, la nation des Araméens, qui occupe la Syrie moyenne. Cette nation a fondé quatre colonies au sud-est de la Palestine : Ouç, Houl, Geter et Masch. Plus tard, Éber, petit-fils d'Arphaxad, devint le grand-père de deux peuples : les Abrahamides, issus de Péleg, et les Yoctanides, issus de Yoctan. Ceux-ci s'établirent dans la péninsule arabe, peuplée déjà, en partie, par les Couschites. Ils y forment treize tribus qui occupent autant de territoires distincts. Ce sont : Almodad, Schaleph, Haçarmawet, Yérah, Hadoram, Ouzal, Diqla, Obal, Abimaël, Schéba, Ophir, Hawila et Yobab. Ces établissements confinent, au nord, à la population araméenne de Masch[1], et aboutissent à Saphar, port de l'Arabie méridionale à l'est du Hadramaout.

II. — Identification des noms ethniques.

A. *Les Japhétites.*

Parmi les peuples continentaux du Nord, Gomer est le plus occidental, et Madaï le plus oriental. Pour ce dernier, aucun doute n'est

[1] מַשׁ est pour מַשָּׂא, nom du désert d'Arabie chez les Assyriens. Ce nom est ponctué מֵשָׂא dans Genèse, x, 3. Il ne faut pas le confondre avec מַשָּׂא, nom d'une peuplade ismaélite (*Ibidem*, xx, 14 ; Proverbes, xxxi, 1).

possible, c'est le nom universellement connu de la Médie. Le premier prête au doute, non pas relativement à sa position géographique, qui englobe certainement tout l'ouest de l'Asie-Mineure, mais par rapport à l'origine de son nom. Est-ce le nom d'un pays ancien ou bien se ramène-t-il aux Cimmériens, qui s'étaient, pendant un certain temps, rendus maîtres de cette partie de l'Asie? Voilà la seule question à laquelle il donne lieu. Nous avons déjà fait remarquer plus haut le peu de vraisemblance de cette dernière supposition. Dans les inscriptions assyriennes, le nom de Gimir s'applique avec certitude à un territoire cappadocien situé au-dessus de la Cilicie. Avant de raconter ses exploits dans ce pays, Assourahidin dit : « Et Teouschpâ, le Gimirien, le barbare dont le site est lointain, sur le territoire du pays de Houbouschna, je l'ai transpercé par les armes avec la totalité de ses guerriers [1]. » Sous le règne d'Asurbanipal, les Gimir envahissent plusieurs fois la Lydie avec des chances diverses. Pour se garantir de leurs attaques, Gygès (Gugu), roi de Lydie, reconnaît tout d'abord la suzeraineté assyrienne et envoie à Ninive les deux chefs gimiriens qu'il retenait comme otages. On lit : « Gougou, roi de Louddi, contrée maritime dont le site est lointain et dont les rois, mes ancêtres, n'avaient jamais entendu la mention de son nom, mon seigneur, le dieu Assour, lui révéla, dans un songe, le nom de ma grande majesté. Le jour même où il eut ce songe, il m'envoya son ambassadeur pour me rendre hommage... Depuis le jour qu'il accepta le joug de ma royauté, il soumit les Gimiriens, qui envahissaient ses provinces et qui ne craignaient ni mes ancêtres, ni moi. Parmi les chefs de ville des Gimiriens qu'il avait pris, il m'envoya deux chefs de ville, chargés d'entraves et de chaînes de fer, avec de nombreux présents, jusqu'en ma présence [2]. » L'expression : « qui ne craignaient ni mes ancêtres, ni moi », met hors de doute que les Gimir habitaient leur contrée depuis de longues générations. L'absence des Gimir dans les annales des rois antérieurs prouve seulement que les Assyriens n'osaient pas les

[1] R., I, 45, 6-9 : *ù Teushpâ mat Gimirrâ* ÇAB (= *umman*) *manda* (var.-*du*) *sha asharshu rûçu* ASH (= *ina*) KI(= *irçi*) *tim mat* (ou KUR) *Hubushna adi gimir* ÇAB (= *umman*) *ashu urassiba* ASH IÇ-KU (= *ina kaki*).

[2] Smith, Assurbanipal, p. 64, 5-66, 23 : *Gu(ug)gu* GAL-LV (= *shar*) *mat Luddi nagû sha nibirti A-AB-BA* (= *tamti*) *sha* GAL-LV-MES (= *sharrâni*) *AD-MES* (= *abi*) *ya la ishmû zikri shumshu, nibit GAL-LV-utiya habti* ASH BIR-MI [= *ina shutti*] *ushabrima an-hi* (= *Ashshur*), *an*(= *ilu*) *banua* ...*ud*(= *u*)*mu bir-mi* [*annitu emuru*] LV (= *amel*) *rakbushu* [*ishpura ana sha'al shulmiya*]... *Ultu libbi um-mi sha içbatu nir GAL-LV-tiya LV Gimirrâ mudallipu* UN-MES (= *nishi*) *shu sha la ipialhu* AD-MES-*ya ù attua*... *Ultu libbi LV-en-er-mes sha* LV *Gimirrâ sha ikshudu* 2 *LV-en-er-mes ash çiççi ishqati an-bar* (= *parzilli*) *utammihma itti tamartishu kabitti ushebila adi mahriya*. Cf. *ibidem*, p. 71 et suiv.

attaquer ou qu'ils avaient été repoussés, et non pas que les Gimiriens n'habitaient pas encore la Cappadoce. D'autre part, le titre « chefs de ville », donné aux otages gimiriens, fait bien voir qu'il s'agit d'un peuple sédentaire et habitant dans des villes. En attribuant l'invasion de la Lydie aux Cimmériens, Hérodote (I, 15) a confondu le terme asiatique *Gimir* avec la dénomination grecque Κιμμέριοι, qui s'appliquait aux hordes nomades venues de la Transcaucasie. Plusieurs commentateurs modernes ont admis de confiance cette identification, et lui ont donné une valeur historique qu'elle ne mérite nullement. Cela s'accorde parfaitement avec l'usage constant des Arméniens, qui nomment la Cappadoce *Gamir* (Kiepert, Lagarde) [1].

La situation de Magog est déterminée par le fait même qu'il est mentionné entre la Cappadoce (= Gomer) et la Médie (Madaï). Il renferme tout le complexe de territoires qui, depuis les Achéménides, a été nommé Arménie. Cette appellation paraît offrir un composé iranien *hara-Miniya* [2], « mont Minyas », montagne qui donne aussi son nom à un district du pays. Chez les Hébreux, le nom de Magog n'a pu originairement désigner qu'une petite partie du territoire arménien, comme c'est, du reste, le cas de Gomer et d'autres dénominations encore auxquelles nous arriverons plus loin. Ceci étant, on ne s'explique guère comment les commentateurs de nos jours peuvent y voir les Scythes. Josèphe a été, si je ne me trompe, le premier à identifier Magog avec la Scythie, et, à partir de saint Jérôme, cette identification a été généralement admise. Elle ne repose cependant que sur une base bien fragile, à savoir sur l'assimilation purement extérieure de l'expédition apocalyptique de Gog, du pays de Magog, annoncée par Ézéchiel (ch. XXXVIII, et XXXIX), à l'invasion des Scythes en Asie rapportée par Hérodote (I, 103-105), laquelle invasion serait arrivée jusqu'à Ascalon, en Philistée. J'avoue que la réalité de cet événement ne me paraît pas bien établie ; c'est probablement un conte que les prêtres d'Ascalon ont inventé de toute pièce afin d'étaler aux yeux du voyageur grec la toute-puissance de leur déesse patronale, Vénus Urania. Du moins, les écrits prophétiques de l'époque de Josias n'en montrent pas la moindre trace. En tout cas, Ézéchiel enregistre parmi les guerriers de l'armée envahissante les peuples les plus proches de la Syrie, Gomer, Tubal, Meschek, Togarma, et ne men-

[1] Dillmann, *Genesis*, 5e édition, p. 171.

[2] Forme analogue au zend *Hara-Berezaiti*. L'hébreu מִנִּי représente, sans aucun doute, la province arménienne qui renferme le mont Minyas, et non les Mannâ des inscriptions assyriennes, dont le territoire était situé au sud du lac de Van.

tionne même pas les Mèdes ; à plus forte raison n'a-t-il pas dû penser aux Scythes. La plus simple réflexion nous commande donc de voir dans Magog un district d'Arménie. Quant à la question de savoir de quel peuple les Hébreux ont pu apprendre le nom de cette province relativement éloignée, tout nous fait supposer que les intermédiaires furent les Assyriens, qui, déjà au XIIe siècle avant l'ère vulgaire, avaient subjugué les royaumes limitrophes de la haute Syrie. Mis une fois sur cette piste, le nom de מָגוֹג perd tout à fait l'apparence mystérieuse qui le dérobait à notre investigation, et se montre à nous comme la contraction d'un terme géographique très connu des assyriologues. Je veux parler du nom que l'on transcrit communément *mat-Gamgum*, « pays de Gamgum », mais que, grâce à la confusion intersyllabique des lettres *m* et *w* dans la prononciation assyrienne, les Hébreux ont entendu prononcer *mat-Gawguw*. De cette forme correcte, rendue en caractères hébreux מַתְגַוְגֻו, le ת seul a été élagué dans la bouche des Israélites, et le reste, מַגַוְגֻו, conformément à la phonétique hébraïque, a dû donner, en passant par מָגוּגוּ, la forme populaire מָגוֹג et rendre ainsi méconnaissable l'origine du mot. Ajoutons que l'élision du *t* du terme *mat*, « pays », dans les noms géographiques était quelquefois pratiquée par les Assyriens eux-mêmes, témoin les dénominations équivalentes *Mazamua* et *Zamua*, dont la première, quoique contractée de *mat-Zamua*, « pays de Zamua », prend de nouveau le déterminatif *mat*, « pays », comme s'il était un mot simple [1] ; encore plus facilement que les Assyriens, les Hébreux ont dû méconnaître la composition du mot étranger מָגוֹג et le regarder comme indivisible. Quant à l'effacement de la voyelle finale, elle se constate aussi dans des termes purement sémitiques : יִתְרוֹ, יֶתֶר ; גֶּשֶׁם, גַּשְׁמוּ. Le Mat-Gamgoum fut conquis par Salmanassar, en 859 avant J.-C., sur le roi Moutalli, qui, devenu tributaire de l'Assyrie, fut obligé de donner sa fille au vainqueur. Le monolithe de Karkh relate cet événement de la manière suivante [2] : « Dans le mois d'Iyar, le XIIIe jour, je partis de Ninive et

[1] C'est de la même façon que le territoire de la ville phénicienne de אַחְלָב (Juges, I, 31) a été appelé par les Assyriens *Mahalliba*, pour *Mat-Halliba*.

[2] ASH IDU GUD (= *ina arah Airu*) *ud* (=*um*) XIII-*gan* (=*shalsh-eshrû*) TA (= *ultu*) *ir* AB-HA (= *Ninua*) *attumush* A-ZIK-HAL-HAL (= *nâr Diglat*) *etebir mat Hasamu mat Dih*[*nunu*] *attapalkat* DISH (= *ana*) *er La'late sha Ahuni tur* (= *mar*) *Adini aqterib... Ishtu La'la'te attumush.... ana er Burmar'ana sha Ahuni tur Adini aktashad... Ishtu er Burmar'ana attumush* ASH-IÇ-MAK-MES (= *ina elippi*) *dushe* A-ZIK *Kip-nun-hi* (= *Purat*). *etebir Madatu. Katazi*[*l*]*i mat Kummuhâ... ana er Hatburruhbuni er*-MES (*irâni*) *sha Ahuni* TUR *Adini sha* GIR-2-MESH (= *niri*) *ammate shu* A-ZIK UD-KIP-NUN-KI *aqterib...* TA *er Hatburruhbuni attumush*, *ana* ER-

je passai le Tigre. Je traversai le pays de Hasam et de Dihnoun et je m'approchai de la ville de Lálâté, appartenant à Ahouni, fils d'Adini... Je partis de Lálâté... et j'arrivai à la ville de Bour-Marana, appartenant à Ahouni, fils d'Adini. Je partis de Bour-Marana et je passai l'Euphrate dans des barques faites de peau de mouton. Je reçus le tribut de Katazili de Koummouh (Commagène) et je m'approchai des possessions cis-euphratiques d'Ahouni, fils d'Adini, (notamment) de la ville de Hatbourrouhbouni... Je partis de Hatbourrouhbouni et je m'approchai des villes de Moutalli, le Gamgoumien. Je reçus le tribut de Moutalli, le Gamgoumien : de l'argent, de l'or, des bœufs, des moutons, du vin, ainsi que sa fille avec sa riche dot. Je partis de Gamgoum et je m'approchai de Loutibi, ville forte de Haani de Samal [1]. » Cette description très précise ne laisse aucun doute sur la situation géographique du Mat-Gamgoum, qui confinait en même temps à la Commagène, aux possessions d'Ahouni de la haute Mésopotamie et au Samal, pays dont le site au sud de la Mélitène est constaté d'ailleurs et avec certitude. Plus tard, on trouve le nom de Tarhulara, roi de Mat-Gamgoum, sur deux listes de tributaires de Tiglatpiléser, entre Panammou de Samal et Souloumal de Milid ou Mélitène. La persistance du même groupement en prouve le caractère géographique et nous explique, en même temps, comment le Mat-Gamgoum a pu devenir, pour les Hébreux, la personnification des multiples territoires qui composaient le plateau arménien avant leur unification en une seule province. C'est de la même façon que le territoire des Alamani a donné son nom à l'Allemagne. Le nom si compréhensif de l'Inde a aussi notoirement sa source dans une dénomination qui s'appliquait originairement au territoire voisin de l'Indus.

Les peuples maritimes sont représentés à l'extrême ouest par Yawan, la race grecque d'Ionie. L'identification est justifiée par l'usage consacré dans tous les pays d'Orient, et non seulement depuis l'époque perse, mais, au moins, depuis Sargon II, qui appelle la Méditerranée : « mer Ionienne », et l'île de Chypre : « pays ionien (*mat iamna=iawna*) ». Les deux peuples qui suivent, Tubal et Meschek, ont conservé leurs noms jusqu'à l'époque romaine, sous la forme de Tibaréni, ou Tibari, et Moschi. L'ordonnance est donc parfaitement exacte, mais je réserve pour plus loin la

MÉSH *sha Mutalli* ER *Gamgumâa akterib. Modatu sha Mutalli er Gangumaâ* KV-*par* KV-*gi* GUD-MESH, LU-MESH IÇ-TIN-MESH (=*kaspa, huraça, alpi, çini, karani*) *shal-tur* (= *banat*) *su ishtu nudunusha madie amhar* (R. 1, 7, 29-41 ; cf. Schrader, K. G. F., 191-192).

[1] Lenormant, *Les origines de l'histoire*, II, 2, p. 211-212.

preuve que l'un et l'autre de ces peuples étaient maîtres de la côte maritime dans la partie est de l'Asie-Mineure.

Le quatrième et dernier nom de la série, Tiras, a donné lieu à des discussions interminables. J'ai déjà dit, plus haut, combien les hypothèses énoncées jusqu'ici à son sujet péchaient par la base. On a cherché à droite et à gauche des nations éloignées, tandis que l'énumération rigoureusement géographique de la liste exige impérieusement que ce soit la partie du littoral adjacente à la haute Syrie. Une fois placée sur ce terrain, l'identification ne présente plus de difficulté très sérieuse. En admettant une légère corruption de la forme traditionnelle, nous proposons de lire חִירַס, *Hiras*, au lieu de תִּירַס, *Tiras*. La forme analogue des lettres ת et ח a souvent égaré les scribes, et la constatation de la leçon vulgaire dans la transcription Θείρας chez les Septante et Josèphe est loin d'en garantir l'authenticité. Le district qui limite immédiatement la Syrie est appelé chez les géographes grecs « la Cyrrhestique », Κυρρεστική, et j'incline à penser que c'est précisément le חִירַס de la Genèse. La situation géographique y convient on ne peut mieux, car la Cyrrhestique renfermait primitivement le territoire maritime depuis les pyles d'Issus jusqu'à l'Antiochide. Dans l'intérieur des terres, cette province s'étendait entre l'Amanus et la Commagène. J'ai à peine besoin de faire remarquer que le *k* grec rend souvent le ח sémitique ; il suffira de citer le nom de la Cilicie, Κιλικία, qui répond à la forme sémitique חלך, le *Hilakku* des inscriptions assyriennes. Chez les Assyriens, la Cyrrhestique maritime porte le nom de *Qoue* [1], plus anciennement *Qoumani* (Lotz, *Tigl.*, col. v, 70, 78, 82 ; vi, 24) ; la partie continentale est nommée *Mouçri* [2] ; là s'élève le mont *Harousa* (*ibidem*, col. v, 69, 91), qui est vraisemblablement l'origine du mot hébréo-grec חִירַס-Κύρρος. Ajoutons que le nom antique subsiste encore dans la ville de *Khoros*, chef-lieu du district. Du reste, et j'insiste particulièrement sur ce point pour ceux qui hésiteraient à admettre la petite correction que je propose, quelle que soit l'explication du nom en question, elle ne peut rien changer à la conception géographique que nous lui avons assignée conformément à l'esprit de l'énumération biblique.

Des colonies venues de Gomer, une seule, Togarma, a pu être

[1] Ce district s'avançait au delà d'Issus et comprenait une partie de la Cicilie maritime ; un état de choses pareil a persisté jusqu'à la domination romaine.

[2] Le même nom que celui de l'Égypte : מצר, signifiant « contrée formant frontière » ; à l'époque arabe cette même contrée était encore nommée אלתֹּגר (pl. אלתֹּגור), « frontière ».

constatée jusqu'à présent dans les documents assyriens. C'est la ville de *Til-Garimmou,* située aux confins de Tabal, qui a été prise et ruinée par Sennachérib. L'identification a été proposée indépendamment par M. Delitzsch et moi, et rien n'est venu depuis l'infirmer. Ce nom est, de nouveau, d'origine assyrienne, du moins quant à son premier élément *til,* qui signifie « colline », comme l'hébreu תֵּל. Malgré cela, il fut pris pour un vocable simple et soumis à la contraction phonétique, de façon qu'en élaguant le *l*, le mot vînt à sonner תּוֹגַרְמָה, Togarma. La transcription massorétique est, comme on le voit, plus correcte que le Θοργομα de la version grecque.

J'ai fait connaître précédemment les raisons qui obligent à placer ces colonies au milieu des territoires de la deuxième série. Il est donc impossible de s'arrêter au rapprochement essayé par plusieurs savants entre אַשְׁכְּנַז et Ἀσκανία, d'une part, entre רִיפַת et Ῥηβας, de l'autre, malgré l'analogie des sons [1]. Pour l'écrivain hébreu, Gomer personnifie tout l'occident de l'Asie-Mineure jusqu'aux limites de l'Ionie, de même que Yawan représente tous les peuples de l'Europe. A l'instar de Togarma, les colonies sœurs Aschkenaz et Riphat doivent aussi être cherchées entre l'Euphrate et le mont Amanus. Malheureusement, ces noms ne correspondent à rien de ce que nous connaissons de la nomenclature géographique de ces contrées. Néanmoins, en abandonnant ריפת comme une énigme insoluble dans l'état de nos connaissances, nous ferons un premier pas pour la classification de אשכנז. Comme ce mot ne figure, outre la Genèse, qu'une seule fois, dans Jérémie, LI, 27, la leçon massorétique, bien qu'elle fût déjà celle des traducteurs grecs, ne saurait notoirement prétendre à l'infaillibilité, et elle devra laisser place au doute relativement à la confusion possible et si souvent constatée de lettres similaires. Ceci dit, je propose de lire le nom en question אַשְׁנַנַז, en corrigeant le כ en נ. Il y a là, si je ne me trompe, *'Ouschnaniz,* la forme hébraïsée du nom d'une forteresse moschienne prise par Sargon II, environ 715 ans avant J.-C. On lit dans l'inscription des Annales : « Je conquis les villes de Harroua et d'Ouschnaniz, forteresses du pays de Qoué, dont Mitâ, roi de Mouschkou, s'était emparé ; j'en enlevai les dépouilles en butin. ...J'ai fait [la poursuite de] Mitâ, dans son vaste territoire, jusqu'à... Harroua et Ouschnaniz, les forteresses du pays de Qoué, dont, depuis des jours reculés, il s'était emparé dans sa prépo-

[1] Voir Dillmann, *l. c.*, p. 171-172. L'identification de אשכנז avec *Ashguza*, royaume voisin de Van (Sayce), disparaît devant cette considération qu'un peuple aussi oriental ne peut pas figurer comme une colonie cappadocienne.

tence et ne les avait jamais restituées (à leur pays)[1] ». Ainsi, Ouschnaniz était situé au sud des Moschies dans le voisinage de l'Amanus, dans le territoire de Qoué ou de la Cyrrhestique maritime; c'est absolument le milieu qu'il nous faut pour remplir les conditions imposées par le texte de la Genèse. Pour ce qui est de la forme, on reconnaîtra qu'elle est aussi satisfaisante que possible, attendu que la charpente consonnantique du mot hébreu n'a presque pas été entamée pour le besoin de l'identification.

Au sujet des fils de Yawan, enfin, on peut admettre comme certaine l'identité de Kittim et Rodanim avec Chypre et Rhodes. Les deux îles plus éloignées prêtent encore au doute. La circonstance que, d'après Ézéchiel, les îles Élischa (איי אלישה) importaient à Tyr des étoffes teintes de pourpre coïncide très bien avec ce que l'on sait du Péloponèse, surtout de la Laconie, qui abondait en pourpre; dans ce cas, אֱלִישָׁה pourrait bien être la forme phénicienne de *Hellas* ou celle de la ville célèbre d'Éleusis en Attique. תַּרְשִׁישׁ, ordinairement assimilé à la ville de Tartessus en Espagne, doit désigner primitivement une île et non pas un continent. Comme ce terme s'applique en même temps à une pierre précieuse, on pense involontairement à l'île de Sardaigne, qui donne son nom à la gemme dite *sarda* (cf. *sardonyx*), sorte de carnéol.

B. *Les Chamites.*

Le nom de Cousch pour l'Éthiopie se retrouve notoirement chez les Assyriens et les Égyptiens, sous la forme de *Kousou* ou *Kesh*. Il désigne primitivement le royaume de Napata, au sud de l'Égypte, mais les Sémites l'ont étendu au reste de l'Afrique et à la partie méridionale de la péninsule arabique appelée plus tard Arabie-Heureuse. Dans l'usage des Hébreux, la presqu'île arabe, et parfois même l'Arabie-Pétrée, était considérée comme un pays couschite. Les Kaschschi du nord de la Susiane n'ont rien à voir avec les Couschites, et rien n'indique qu'ils aient été connus en Palestine avant l'exil.

Des trois autres peuples principaux, on connaît Miçraïm ou l'Égypte, et Chanaan ou la Phénicie. פוּט seul demande à être expliqué. Placé parallèlement à Cousch et sur la même ligne que

[1] *Harrua Ushnani[z halçani] mat Que sha Mitâ shar mat Mushki ekimu akshud shallasunu ashlula... Mitâ shar Mushki ina nagishu rapshe adi... shu... shu ashkunna Harrua Ushnaniz halçâni mat Que sha ultu ume ruqûti ina dananishu ekimu ashrush ul utirra* (Lenormant, *Les origines*, l. c., p. 221-222).

Chanaan, ce nom ne peut indiquer que le territoire maritime de la Nubie et probablement aussi d'une partie de l'Égypte. Il est digne de remarque que l'association de Cousch et de Pouth semble revenir dans les alliances matrimoniales de la famille d'Amram : Moïse épousa une femme couschite (Nombres, XII, 1), et son neveu Elazar prit femme parmi les filles de Pouth, מִבְּנוֹת פוּטִיאֵל (Exode, VI, 25), car אֵל est souvent un élément négligeable. Parmi les colonies couschites d'Arabie, on identifie avec certitude Saba, Hawila et Ra'ma, qui répondent respectivement aux noms sabéens סבא, חולן et רעמתם. Actuellement le nom de *Marib* (מארב) a remplacé celui de Saba, mais il subsiste une tribu qui porte le nom de Benî-Saba. Khaoulan est le territoire qui s'étend au sud de Sanaa. Le site de Raghma est donné dans une inscription de Ma'in comme n'étant pas éloigné de cette ville. Sabta est habituellement identifié avec Schabwa = שבות, capitale du Hadramaout, mais sa mention dans le voisinage de Raghma, d'une part, la dissemblance des deux formes, d'autre part, rendent cette identification très douteuse. Encore plus obscur est le nom de Sabteka. Des deux colonies issues de Raghma, on ne rencontre dans les inscriptions que Dedan דדן comme nom propre ; שבא reste encore à trouver.

Dans la légende relative à l'empire de Nemrod en Babylonie, la plupart des noms sont d'origine assyrienne, les autres ont une physionomie sémitique générale. Le nom du héros נִמְרֹד se compose très vraisemblablement de *Namar-udu,* « lumière du jour ou du levant », tandis que celui du pays, שִׁנְעָר, a une apparence hébraïque et semble contracté de (שְׁנֵי־עָרִים, « Deux-Villes, ou Dipolis », contraction analogue à celle de אַרְבֵּאל, pour אַרְבָּעָה־אֵלִים « Quatre-Dieux ». La dénomination dualistique de la Babylonie est aussi dans l'appellation indigène : *mat Schumerim u Akkadim,* « pays de Schumer et d'Accad », c'est-à-dire de la basse et de la haute Babylonie. Le nom sémitique de l'Égypte, מִצְרַיִם, signifie également « Deux-Villes ou contrées », et repose sur la division du pays en haute et basse régions. Les quatre villes : בָּבֶל, אֶרֶךְ, אַכַּד, כַּלְנֵה sont orthographiées dans les textes cunéiformes : *Babilu, Arku, Akkadu, Kullani*[1]. En Assyrie (= *mat Aschschur*), נִינְוֵה est *Ninua* ou *Ninâ* ; רחבת עיר répond à une forme assyrienne *ribêt-eri*, qui n'est pas encore constatée avec certitude[2]; כלח = *Kalhu* est le nom de la ville fondée (?) par Salmanasar Ier (XIIIe siècle) et reconstruite par Assurnacirpal, aujour-

[1] Ce nom est écrit phonétiquement dans R., II, 52, 36 *b*.

[2] Voyez cependant Delitzsch, *Paradis*, p. 260-261.

d'hui la ruine de Nimroud ; enfin, רֶסֶן, situé entre Ninive et Kalah, semble contracté de עִר־סִן, *er-Sin*, « ville de Sin, et marquer ainsi une localité ayant possédé un temple du dieu Sin (Lunus). La chute de l'*é* initial dans les noms composés se constate aussi dans *Larsu, Larsa* ou *Larsam,* qui est pour *Ellu-arsu* (= *irshu*), « Brillant-siège », d'où l'idéogramme *babar-unu,* qui a le même sens [1].

L'énumération des territoires égyptiens procède visiblement du sud au nord. La première série, située à l'ouest, débute par לודים, nation souvent mentionnée en compagnie de Cousch ; puis viennent : le nom énigmatique des ענמים, celui des להבים, ailleurs לובים, les Libyens occidentaux, et celui des נפתחים, au nord-est de ceux-ci. La seconde série part des פתרסים, habitant le פַּתְרֹס, le nome Phaturites dans la Thébaïde occidentale, représentant la haute Égypte tout entière, et aboutit, dans la direction du nord, aux כסלחים et כפתרים, deux noms obscurs ; le dernier pays, כַּפְתֹּר, qualifié de אִי, « île » (Jérémie, XLVII, 4), semble désigner la basse Égypte, surtout le Delta ; c'est de là, ajoute l'auteur, que les פלשתים, ou Philistins, sont sortis pour s'établir sur le littoral palestinien [2]. Cette affirmation paraît se confirmer par l'autre nom des Philistins, savoir כְּרֵתִים (I Samuel, XXX, 14), nom qui a l'air de signifier « retranchés, retirés ». Il se peut même que le verbe פָּלַשׁ, qui est à la base de פלשת, le pays des פלשתים, ait eu en hébreu aussi le sens de « se déplacer, pérégriner, être étranger », comme c'est le cas de פלס en éthiopien.

Une observation capitale concernant cette liste a échappé à tous les commentateurs et a été la source de beaucoup de tâtonnements et d'erreurs. Sur les sept noms qu'elle contient, deux seulement, פתרסים et לובים-להבים, ont un cachet égyptien, les cinq autres montrent une physionomie sémitique indubitable, et il est aussi inutile d'en chercher l'origine dans la langue égyptienne que celle du nom général de l'Égypte, מצרים. Ce dernier, on le sait depuis longtemps, est le duel d'un terme commun aux idiomes de Sem signifiant : « deux villes ou contrées » et faisant allusion à la division en haute et basse Égypte. פְּלֶשֶׁת a déjà été expliqué ; כַּפְתֹּר est également un mot hébreu d'usage ordinaire, signifiant « linteau, chapiteau, faîte », et pouvant parfaitement désigner un territoire [3]. Pour נַפְתֻּחִים, son analogie avec l'hébreu נַפְתֻּלִים (Ge-

[1] Cette origine, si évidemment assyrienne, a été méconnue par les accadistes. Voyez Delitzsch, *Paradis*, p. 223.

[2] Les mots אשר יצאו משם פלשתים doivent être placés après כפתרים ; les phrases incidentes ont souvent été déplacées par les scribes postérieurs.

[3] Quand on envisage la vallée du Nil comme une colonne, le Delta présente en effet une grande ressemblance avec un chapiteau de forme triangulaire.

nèse, xxx, 8) est tellement frappante qu'on n'hésitera pas à y voir un dérivé de פתח, « ouvrir » [1]. L'explication de עֲנָמִים est donnée par l'arabe عَنَم, « espèce ovine, moutons », et celle de לוד par les racines, également arabes, لَدّ, « être entêté, obstiné », ou لَوَد, « être injuste, oppresseur, rebelle ». כַּסְלֻחִים seul reste obscur, mais qui sait s'il n'y a pas lieu d'y substituer, d'après le χασμωνιειμ, ou plutôt χαϛλωνιειμ, des Septante, un nom כַּסְלוֹנִים, tiré de la racine כסל? Enfin, voici un fait qui dissipe tous les doutes : les quatre fils de Miçraïm, לוּדִים, עֲנָמִים, נַפְתֻּחִים, כַּסְלוֹנִים, sont de simples noms patronymiques tirés de quatre localités palestiniennes : לֹד (Esdras, II, 33), chez les Grecs Lydda, aujourd'hui *Ludd,* au sud-est de Jaffa ; עֵינָם (Josué, xv, 32 ; cf. עָנָם, I Chr., VI, 58) ; נֶפְתֹּחַ (Josué, xv, 9), près de Jérusalem, aujourd'hui *Lifta ;* כְּסָלוֹן (*Ibidem,* 10). Un point remarquable : toutes ces quatre localités sont situées dans le territoire de Juda et sur la route qui mène de Jérusalem à la côte, cela exclut toute pensée d'une rencontre fortuite. L'auteur de la généalogie savait donc que ces quatre villes étaient peuplées par des colons venus de certaines provinces égyptiennes. L'Égypte avait ainsi en Palestine un grand peuple, les Philistins, et quatre peuplades mineures de sa race ; en tout, pour imiter le langage de notre auteur, cinq enfants. Remarquons, en passant, que l'intelligence du vrai sens de ce passage rend indubitable l'originalité de l'incidente אשר יצאו משם פלשתים, placée, bien entendu, après כפתרים. Celle-ci a été nécessitée par cette circonstance exceptionnelle que le patronymique פלשתים diffère matériellement de כפתר, tandis que les quatre autres rappellent immédiatement les noms de villes dont ils tirent leur origine.

La direction du sud au nord est encore observée dans la liste des peuples chananéens. L'auteur les divise également en deux séries. A l'ouest, sur le bord de la mer, sont établies deux grandes nations, les Sidoniens (צִידוֹן) ou Phéniciens, et les Hittites (חֵת) de la Syrie septentrionale. Le premier nom est celui de la capitale et semble signifier « lieu de pêche » ; le second est encore inexplicable, mais paraît être celui du dieu national. Les Chananéens continentaux comptent cinq peuples principaux à partir du sud, savoir les Jébuséens (יבוסי), à Jérusalem ; les Émoréens (אמרי) et les Gergéséens (גרגשי), sur les montagnes de Juda [2] et du Galaad ; les Évéens (חוי) et les Phérizzéens (פרזי), sur les mêmes lieux jusqu'au mont Hermon ; enfin, au nord du Liban, qui appartient aux Sido-

[1] L'expression égyptienne *na-Ptah*, « ceux de Ptah », n'a jamais été usitée en qualité de terme géographique (Dillmann).

[2] Josué, xxiv, 11 ; au verset 12, il faut corriger שני en שלשים.

niens, succèdent les Chananéens, qui peuplent les territoires suivants : *Arca* (ארקי), *Sin* ou *Sian* (סיני), *Arwad* (ארודי) ou *Aradus* (aujourd'hui *Rouad*), *Cémar* (צְמָרִי), chez les Assyriens : *Cimirra* (aujourd'hui *Sumra*), et *Hamat,* sur l'Oronte (aujourd'hui *Hama*). Cette ville marquait la frontière septentrionale de la Palestine sous les règnes de David, de Salomon et de Jéroboam II. L'auteur fait remarquer tout d'abord que les familles chananéennes se sont dispersées plus tard et mêlées les unes aux autres (18), circonstance qui explique pourquoi plusieurs familles du nord se rencontrent au sud et *vice versa*. Ensuite, il définit les possessions chananéennes en Palestine, qui s'étendaient parallèlement à Sidon jusqu'à Gaza, et, de là, sur la route de Guérar jusqu'aux rives méridionales de la mer Morte (19) [1].

C. *Les Sémites.*

Les noms des deux peuples orientaux sont d'origine assyrienne. עֵילָם répond à *Elamtu*, « pays haut » relativement à la Babylonie, qui est un pays de plaines. Au propre, ce nom désigne la partie ouest de la Susiane limitée par le Tigre et le golfe persique ; les habitants de ces régions étaient des Sémites et parlaient un dialecte assyrien. Par extension, l'hébreu עילם, comme l'assyrien *Elamtu,* est appliqué à la Susiane entière, dont la partie orientale, où se trouvait la capitale *Suse* (héb. שׁוּשַׁן), avait une population qui n'était ni sémitique ni iranienne et qui s'appelait elle-même *Hapirti* ou *Apirti,* d'où les Grecs ont fait Μάρδοι, Ἄμαρδοι. אַשּׁוּר est un nom géographique signifiant « carrière » ; il est personnifié, en même temps, en un nom de ville et en un nom divin. La ville d'Assur, située sur la rive droite du Tigre, était la capitale du pays avant la fondation de Ninive. Notre auteur exprime cette idée en disant qu'Assur construisit Ninive.

Dans אַרְפַּכְשַׁד, l'élément כְּשַׁד représente visiblement l'assyrien *Kishadu,* « rivage, bord » ; l'autre élément, ארפ, me semble rendre l'assyrien *arbu* ou *arpu,* « dévastation, aridité » ; le composé אַרְפַּכְשַׁד = *arpu(pa)-kishad,* « aridité du rivage », personnifierait ainsi les régions arides de la basse Chaldée. L'idée de voir dans Arphaxad la province de Ἀρράπαχῖτις est contredite par la dissimilitude des mots. La forme Ἀρράπαχ, ainsi que le moderne *Albaq*, rappelle

[1] Les mots יד עזה (19) doivent être placés avant באכה גררה ; au lieu de לָשַׁע, il faut sans aucun doute lire לָשׁוֹן ; c'est le territoire contigu au golfe méridional, הַלָּשׁוֹן, de la mer Morte (Josué, xv, 1).

plutôt l'ancien nom du pays, appelé par les Assyriens *Ellipi* et prononcé à l'iranienne, avec l'augmentation du suffixe *ka, Arrapaka*. Une ville *Arbaha* ou *Arrabha*, signalée par quelques assyriologues, n'a pas existé, ce nom devant se lire *Arbanouni* ou *Arbaroubi,* « quatre seigneurs », et n'a rien à voir avec Arrhapachitis-Albaq.

Sous la dénomination de לוד ou לד, il faut certainement entendre un pays situé entre la Chaldée et la Syrie. Le seul bon sens suffit pour en exclure les Lydiens de l'Asie-Mineure, malgré la légende relative à Agron, fils de Ninos, fils de Belos, comme premier roi de Lydie (Hérodote, I, 7). Je ne pense pas non plus que *Lud* soit un doublet des *Ludim* égyptiens, comme je l'avais cru pendant quelque temps. Peut-être la difficulté de l'identification est-elle due seulement à une ancienne erreur de scribe. Dans ce cas, je proposerai de corriger לוד en קִיר. Amos dit que Iahwé avait retiré les Philistins de Kaphthor et les Araméens de Qîr (וארם מקיר, IX, 1), et, comme le premier événement est rapporté dans notre chapitre, il me paraît extrêmement vraisemblable que la patrie des Araméens a dû également y figurer. La corruption de la leçon primitive s'explique de la façon la plus naturelle, vu l'analogie des lettres. Un scribe mit par inadvertance le trait annexe du ק au-dessus du corps de la lettre, au lieu de le mettre au-dessous, et changea ainsi le ק en ל. Plus tard, la forme impossible לור (ou לר) a dû être corrigée en לוד (ou לד), forme qui revient dans ce chapitre même (לודים) et aussi chez d'autres auteurs. Cette conjecture rend parfaitement compte de la mention d'Aram après Qîr. Sur la position de ce dernier pays, voyez le nº IV, 1 de ces Recherches [1]. Il se pourrait même que le nom de *Qîr*, « bitume », comprît tout particulièrement les environs de Hith, dont la richesse en bitume est aussi connue d'Hérodote (I, 179) [2].

[1] *Revue*, t. IX, nº 21, p. 60-61.

[2] Les inscriptions cunéiformes mentionnent toujours les Araméens aux environs de la Babylonie. Les *Armâya*, ou *Ouroumaya*, vaincus par Tiglatpiléser Ier, dans la haute Mésopotamie, sont les habitants du mont *Ourouma* (cf. la ville d'*Urime* sur le haut Euphrate), qui ne paraissent pas avoir été des Sémites. Tous les passages cités par M. Delitzsch (*Paradis*, p. 257-258) pour prouver l'existence d'Araméens sémites en Mésopotamie se rapportent aux Araméens de la basse Babylonie. Entre le Chaboras et l'Euphrate s'étendait le pays de *Souhi*, dont les habitants parlaient la langue sémitique des Hittites. Le sémitisme de cette langue sera démontré dans un article prochain. Il me paraît certain que le אֲרַם נַהֲרַיִם des Hébreux ne désigne pas cette contrée, mais la haute Syrie, située entre l'Oronte et l'Euphrate. C'est aussi le cas du *Naharina* des Egyptiens, suivant l'opinion de M. Maspéro.

III. — Sources du document.

Les critiques ne sont pas d'accord sur les sources de notre document ; chacun des trois auteurs présumés de la Genèse, A, B et C, a trouvé un ou plusieurs avocats pour lui en revendiquer la paternité, à l'exception toutefois des versets 8 à 12, que l'on considère à l'unanimité comme appartenant à l'auteur désigné par la lettre C, celui de qui nous vient le récit de la mésaventure de Noé, chapitre IX, 20-27. MM. Wellhausen et Dillmann assignent encore à la même source les versets 13-19 et 24-30. L'état de choses est ainsi expliqué par M. Dillmann. « Le rédacteur de la Genèse a composé le dixième chapitre avec des fragments tirés de A et C, peut-être aussi de B, notamment les versets 8-12 ; le rédacteur n'y a ajouté que le verset 24, probablement aussi le verset 9 ou la glose פלשתים — אשר (14)[1]. » Les raisons qui ont déterminé cette classification doivent être examinées avec la plus grande impartialité, et, si elles ne nous paraissent pas absolument convaincantes, ce ne sera certainement ni la conséquence d'une mauvaise volonté de notre part, ni celle d'une manie incorrigible de contradiction. Nous demanderons simplement un supplément d'instruction et nous serons prêt à nous incliner devant des preuves plus solides.

Examinons successivement chacun des trois fragments attribués à C.

a) Les versets 8-12. L'accord de tous les critiques à refuser à l'auteur de 1-7 la composition des quatre versets suivants se fonde sur trois raisons distinctes et d'une valeur inégale. D'abord, l'emploi du nom de יהוה semble annoncer une source jéhoviste ; ensuite, la forme יָלַד, au lieu de הוֹלִיד, est, semble-t-il, étrangère à l'auteur élohiste de la généalogie de Sem (XI, 10 suiv.) ; enfin, la mention d'un fils de Cousch (Nemrod) dont il n'a pas été question auparavant, et qui, au lieu d'être un pays, apparaît comme un homme ayant fondé un empire oriental, une pareille mention semble sortir entièrement des habitudes du généalogiste et convenir plutôt à la source C. J'avoue que ces difficultés sont beau-

[1] *Genesis*, 4e édition, p. 154 ; la 5e édition, p. 163 ne contient plus la mention de B. Pour désigner les documents présumés fondamentaux de la Genèse, outre la rédaction finale, je me sers, après M. Dillmann, des signes A, B, C. Les désignations J(éhoviste), E(lohiste) et Q(uelle = source), préconisées par M. Wellhausen, impliquent une pétition de principe dont je peux faire abstraction pour le moment.

coup moins graves qu'elles n'en ont l'air. L'argument tiré du nom de יהוה perd toute valeur devant cette simple considération que, dans ce qu'il relate de la profession primitive de Nemrod, l'auteur ne fait que commenter un proverbe populaire qui contient précisément ce nom divin. Dans un cas pareil, l'élohiste le plus obstiné n'aurait pu agir autrement[1]. C'était là une nécessité inéluctable à laquelle tout auteur un peu soucieux de la clarté aurait cédé. Le second argument, s'appuyant sur l'emploi du qal יָלַד, est encore plus fragile, car cette forme verbale est celle qui marque l'idée générale et vague d'origine, tandis que le hiphil הוֹלִיד, exprimant l'idée de fécondation, est la forme appropriée à la filiation généalogique, et le chapitre x, de l'aveu de tous, est bien éloigné de vouloir fournir une succession de naissances proprement dites. Enfin, la mention de Nemrod, fondateur de l'empire babylonien, est parallèle à celle d'Assur, fondateur des villes assyriennes; toutes deux s'expliquent réciproquement. Qui osera affirmer que l'auteur principal, ou A, devait pousser la rigueur ethnographique jusqu'à supprimer le récit d'événements aussi importants que ceux de la formation du premier empire du monde par un étranger et de la fuite d'Assur devant l'usurpateur? J'ai prouvé ailleurs que la seule traduction possible de la phrase מן הארץ ההיא יצא אשור (11) est : « de ce pays (= de la Babylonie usurpée par Nemrod) sortit Assur, etc. ». C'est pourquoi on trouve, pour la Babylonie, le nom poétique de אֶרֶץ נִמְרֹד (Michée, v, 5), « pays de Nemrod ». Ainsi, les objections faites contre l'unité des versets 6-12 avec 1-7 se réduisent à bien peu de chose et n'ont rien de décisif.

b) Les versets 13-19. Contre le droit d'A sur ce passage on ne produit aucun argument intrinsèque, et l'on ne s'appuie que sur l'emploi des mots יָלַד (13-15), au lieu de וּבְנֵי (3), et נָפֹצוּ (18), pour נִפְרְדוּ (5)[2]. En ce qui concerne le premier point, on oublie que, la descendance de Miçraïm étant relatée entre Nemrod (8) et Sidon (15), annoncés par le verbe יָלַד, la même forme verbale était exigée par un motif de symétrie. Il y a plus, la notice importante et certainement originelle אשר יצאו משם פלשתים (14) rendait impossible la formule ובני מצרים. La seconde objection aurait quelque poids si les verbes passifs נפרד et נפץ (r. פוץ) pouvaient se remplacer l'un

[1] Je laisse en suspens pour le moment la question de savoir si, en effet, l'Élohiste renonçait systématiquement à l'usage du nom de יהוה, comme l'admettent les critiques modernes.

[2] J'omets à dessein le mot בֹּאֲכָה, « dans la direction de » (m.-à-m. « ton venir »), qui n'a rien de particulier.

l'autre ; or, ce n'est nullement le cas, car נפרד marque une séparation lente et paisible, tandis que נָפַץ exprime l'idée d'une dispersion involontaire et subite, résultant d'une action extérieure. Dans la phrase וְאַחַר נָפֹצוּ מִשְׁפְּחוֹת הַכְּנַעֲנִי (18), l'auteur veut dire que, par suite de dissensions politiques, plusieurs familles chananéennes ont été morcelées et se sont déplacées du sud au nord et du nord au sud, loin de leur demeure primitive. Ici, l'emploi de נִפְרְדוּ serait monstrueux, puisque la formation des nationalités chananéennes est déjà mentionnée dans ce qui précède. Cette idée du déplacement actuel de quelques-unes de ces peuplades conduit l'auteur à définir en gros les limites des Chananéens en Palestine, en relevant surtout leur occupation du sud sur la frontière d'Édom.

c) Le verset 21. L'auteur annonce ici que Sem, qui est tout particulièrement le père des peuples qualifiés de fils d'Éber, était plus âgé que Japhet. La première donnée a pour but d'expliquer pourquoi l'énumération des enfants d'Éber sera dans la suite beaucoup plus développée que celle des autres enfants de Sem. Par la seconde, l'auteur cherche à écarter une conclusion erronée que l'on serait tenté de tirer de sa manière d'enregistrer les descendants des trois fils de Noé, série dans laquelle Sem se trouve mentionné à la fin. Ces données sont introduites par les mots וְלְשֵׁם יָלַד גַּם הוּא, qui, avec ובני שם du verset 22, rappellent la construction des versets 1 *b* et 2 *a*, que tout le monde assigne à A. Cette raison essentielle me semble devoir prévaloir sur l'opinion qui refuse ce verset à l'auteur principal et l'attribue à C. L'affirmation des critiques qu'une pareille introduction est étrangère à l'élohiste repose sur un sentiment très contestable. Au premier chapitre de la Genèse, cet auteur sait raconter bien des choses qui échappent à la sécheresse du généalogiste ; de quel droit lui renie-t-on la faculté d'émailler ses listes de quelques remarques préparatoires quand la nécessité se présente ? Comme toutes les listes précédentes ne sont produites que pour montrer la place que Sem-Israël occupe parmi les races humaines [1], les quelques mots dont l'auteur fait précéder la liste sémitique ne sont nullement de trop et, à défaut d'une preuve contraire, nous pouvons les laisser à l'auteur réputé élohiste.

d) Les versets 24-30. A cet endroit, je contesterai tout d'abord l'opinion admise par tous les critiques que le verset 25 se plaçait primitivement après le verset 21 dans le document C ; l'expression כל בני עבר ne saurait être immédiatement restreinte à שני

[1] Dillmann, *l. c.*, p. 174.

בנים. Le verset 25 est la suite naturelle du verset 24, qui, conformément à XI, 12-14, place Éber à la troisième génération après Arphaxad. Cela équivaut à la déclaration que les nations hébraïques, même les plus anciennes, comme les Yoctanides, se sont formées postérieurement aux nations du bassin du Tigre et de l'Euphrate. Il ne s'agit pas ici d'une vraie généalogie, mais d'une simple succession d'époques personnifiées, idée qui est convenablement indiquée par la forme יָלַד. Notre passage prépare bien la table généalogique de XI, 10-17, caractérisée par la forme הוֹלִיד, mais il s'en faut de beaucoup qu'il en soit une copie inutile. D'autre part, il n'existe pas l'ombre d'une contradiction entre les versets 7 et 26-30 ; les Couschites se sont établis en Arabie antérieurement aux Yoctanides ; de telle sorte, le nom de ארץ כוש (Genèse, II, 13) est toujours resté attaché à cette contrée. La mention des noms שְׁבָא (28) et חֲוִילָה (29) parmi les Sémites, loin de contredire le verset 7, traduit certainement un fait réel. Pour חוילה, nous pouvons déjà le prouver, puisque, en dehors du Khaoulan du sud, il existe encore aujourd'hui un Khaoulan septentrional, province maritime dont le chef-lieu est *Dhahaban*. Le retour des mêmes noms est très fréquent dans la géographie, sémitique ou autre. Ainsi, on constate encore un troisième שְׁבָא (Job, I, 15) et deux autres חֲוִילָה (Genèse, II, 11 ; XXV, 18) habités par les Abrahamides dans l'Arabie du nord ; il y a de même deux דְּדָן, l'un couschite (*Ibidem*, X, 7), l'autre abrahamide (*Ibidem*, XXV, 3), deux בָּצְרָה et, au moins, trois חָרָן [1], etc.

Outre ces discussions de détail, qu'il me soit encore permis d'adresser à qui de droit une question générale, qui est à mes yeux un dilemne inextricable : pourquoi le rédacteur n'a-t-il pas inscrit dans la liste des Japhétites les noms très nombreux qui devaient figurer chez C, d'après l'analogie des passages relatifs aux deux autres races qu'il lui emprunte, suivant les critiques ? Il est impossible d'imaginer que C n'ait pas donné une liste des peuples japhétites, de ceux précisément qu'il a déclarés dignes d'habiter les tentes de Sem (IX, 27). En deuxième lieu, il serait bon de savoir pourquoi le même rédacteur aurait remplacé la liste chananéenne d'A par celle de C, et, de plus, comment A a pu énumérer les Émoréens, les Girgséens et les Évéens sans employer le verbe יָלַד ; croit-on sérieusement qu'il a écrit : ובני כנען אמור גרגש והו (ופרז) [2] ?

[1] L'ancienne ville d'Assur portait aussi le nom de *Harrânu* ; puis viennent le *Harrân* de la Mésopotamie supérieure et le חרן térahide, situé en Syrie à 7 journées de marche, au nord du mont Galaad.

[2] Il est notoire que ni גרגש, ni חו, ni פרז ne sont des noms de pays ; אמור

En troisième lieu, enfin, on se demande, si les villes d'Adma et Ceboïm ont été ajoutées par le rédacteur, à quelle famille appartenaient leurs habitants selon les deux documents primitifs A et C, ou bien, si ceux-ci ont purement et simplement oublié de les inscrire dans leurs listes. Nous serions bien reconnaissant à tous ceux qui voudraient nous expliquer ces énigmes.

Notre résultat peut donc se résumer en quelques mots : autant que nous voyons, la critique moderne n'a pas encore prouvé la composition éclectique du chapitre x, et, en attendant que de telles preuves soient données, nous pouvons en toute conscience le regarder comme un document unique au point de vue spécial de notre étude présente, qui cherche à pénétrer l'idée générale du tableau. Que le rédacteur du chapitre x se soit servi de fragments d'écrits antérieurs ou l'ait composé tout de son chef, cela n enlève rien à l'unité de l'esprit qu'il y a imprimé. Ce qu'il nous répugnerait d'admettre, c'est la supposition que l'auteur aurait fait une compilation hétérogène et mis les pièces à tort et à travers, sans tendre à un but quelconque. Heureusement, tout le monde reconnaît la nature réfléchie des œuvres de notre auteur, et cela suffit pour justifier notre désir de le comprendre.

IV. — Rapport du chapitre x avec ix, 18-28, et xi, 1-9.

Le passage ix, 18-28, qui complète l'histoire de Noé, contient notoirement les faits suivants : noms des trois fils sauvés du déluge, plantation de la vigne, ébriété du patriarche, conduite irrespectueuse de Cham, conduite respectueuse des deux autres frères, malédiction de Chanaan, fils de Cham, bénédiction de Sem et de Japhet. Je cite d'après le texte reçu, car la prétention de plusieurs critiques de substituer, dans 18 *a*, Chanaan à Cham ne soutient pas l'examen. D'abord, une série telle que Sem, Japhet, Chanaan, serait une combinaison au plus haut degré hétérogène, par cette raison péremptoire que les deux premiers noms ne sont que des abstractions idéales, tandis que Chanaan existe réellement. Puis, si Chanaan figurait comme fils de Noë dans l'un des documents primitifs, le rédacteur final n'avait qu'à l'introduire aussi dans v,

même ne saurait être identifié avec l'Amûr (?) des inscriptions égyptiennes, qui désigne un district de la Syrie septentrionale et qui avait déjà disparu à l'époque du nouvel empire assyrien, à moins qu'on n'y voie le *mat* (*Gar*)–*Imeri-shu*, « demeure de ses ânes (as. *imêr* = héb. חמור) », l'appellation ordinaire du royaume de Damas chez les Assyriens. Dans ce cas même, l'égyptien *Amûr* serait d'origine assyrienne et n'aurait rien de commun avec l'hébreu אמורי.

32; VI, 10; X, 16; et qu'à ajouter גַּם après ילד au verset 15, après avoir enlevé le mot בְּלֹרוֹ. Ces corrections auraient été moins considérables que celles que lui attribuent les critiques et qui sont : 1° l'adjonction des mots וחם הוא אבי כנען, qui constituent 18 *b*; 2° l'insertion de חָם אָבִי dans 22 *a*; 3° le changement de לאחיו en לשני אחיו dans 22 *b*. Les corrections de la première espèce pouvaient du moins s'excuser par la supposition de la part du rédacteur que, sous le nom de Cham, les sources avaient entendu tout particulièrement Chanaan, de même qu'elles entendent Israël sous le nom de Sem. Les corrections que lui attribuent les critiques sont de vrais faux en écriture publique, et d'autant plus étonnantes qu'elles n'ont aucun but imaginable. Je crois que M. Dillmann a déjà abandonné lui-même l'idée que, par là, le rédacteur aurait voulu faire participer tous les Chamites à l'acte, sinon à la malédiction de Chanaan; un pareil raffinement de malice est tout à fait contraire au génie prophétique (Nombres, XII; Deutéronome, XXIII, 8; Isaïe, XIX, XIX, 18-25, etc.). D'autre part, l'attribution de l'action blâmable à Cham, d'après le texte reçu, est nécessaire, dès que l'on reconnaît, comme le fait M. Dillmann, que Chanaan est fils de Cham. Une petite réflexion nous y ramène forcément. Comme le montre l'expression ויחל־ויטע (20), Noé planta la vigne peu de temps après sa sortie de l'arche; mettons un an après le déluge. Ajoutons trois ou quatre ans tout au plus (Lévitique, XIX, 23-25) pour obtenir un bon produit et nous atteignons l'an 6, car, amateur du jus de la treille comme il l'était, notre patriarche aurait difficilement laissé pourrir longtemps les grappes dorées sur leur cep natal. Pendant ce temps, ses trois fils font souche et lui donnent des petits-enfants, parmi lesquels les quatre fils de Cham, dont l'un est Chanaan. En admettant même que celui-ci fût l'aîné de la nouvelle génération, il était, lors de l'événement qui s'est passé dans la maison du patriarche, un bambin de quatre ou cinq ans et n'a pu, par conséquent, être l'auteur du scandale et encore moins mériter la malédiction de son grand-père. Au contraire, Cham étant l'auteur du méfait, la malédiction de Chanaan est conforme aux habitudes de l'antiquité qui punissait dans leurs fils les pères criminels (Exode, XX, 5; Deutéronome, XXVIII, 17; Josué, VI, 26), et, ce qui nous étonne, c'est plutôt la douceur relative du narrateur, qui a restreint la malédiction à un seul fils de Cham. Que son choix soit tombé sur Chanaan, cela s'explique par la haine nationale et religieuse que le parti monothéiste a presque toujours nourrie contre les Phéniciens [1].

[1] Le nom de כנען pour la Phénicie en général a subsisté jusqu'à l'époque

L'intégrité du texte établie, nous passons à signaler les rapports réciproques des deux pièces, qui sont nombreux et essentiels. En déclarant Cham le plus jeune de ses frères (24), l'auteur nous apprend que l'énumération : Sem, Cham, Japhet, n'exprime pas l'âge relatif des personnages, mais traduit ce fait anormal et, suivant lui, regrettable que la race de Cham, représentée par Chanaan (18), non seulement sépare les deux races de Sem et de Japhet, que la nature semble avoir faites pour vivre l'une à côté de l'autre, mais s'efforce de les entamer chacune à part. Entre Sem-Israël et les Japhétites continentaux et maritimes se trouve Cham, le monde phénicien. Les Phéniciens pénétraient même dans les territoires de Japhet et de Sem et y fondaient des établissements permanents. Cette énumération contient donc déjà, pour ainsi dire, la réduction de la description détaillée qui fait l'objet du chapitre x et surtout des versets 15-19. Il sera même exact de dire que cette idée se présente déjà à l'esprit de l'écrivain dès le chapitre v, 32. Sur l'âge relatif de Sem et de Japhet, la pièce ix, 18-27, nous laisse dans l'incertitude ; cette lacune est comblée par x, 21, qui déclare Sem l'aîné de Japhet. Chose digne de remarque : l'auteur profite de la donnée de ix, 24, pour réaliser une économie d'expression : אחי יפת הגדול pour אחי חם ויפת הגדול, qui autrement eût été inévitable. Il va sans dire que l'affirmation de ix, 18 *b*, découle de x, 6. L'expression מֵאֵלֶּה appliquée aux fils de Noé, au verset ix, 19 *b*, est imitée de x, 5, 32, où elle est mieux en place, se rapportant à leurs nombreux descendants. Pareillement, la locution prégnante נפצה כל הארץ, pour נפצה מִשְּׁפַחֹת כל הארץ, tout en faisant allusion à l événement mentionné dans le chapitre xi, suppose et résume les trois expressions très simples du chapitre x : נִפְרְדוּ (5, 32), נָפֹצוּ (18) et, tout spécialement, נִפְלְגָה הָאָרֶץ (25). Ce dernier verbe n'a été choisi que pour l'étymologie de פלג ; le mot propre pour indiquer la dispersion et l'éparpillement est נפץ. Enfin, le terme sous entendu, מִשְּׁפָחָה, n'est qu'une légère variante du משפחות de x, 32, tandis que l'expression כל הארץ est répétée avec prédilection dans xi, 1, 4 ; tout cela s'annonce bien comme l'œuvre d'un seul auteur.

Quant au chapitre xi-1-9, je regrette de devoir dire qu'il a eu la malechance d'être méconnu par presque tous les commentateurs, lesquels, se faisant l'écho de l'exégèse ancienne, attribuent à l'auteur l'idée que tout le genre humain a participé à la construction de la tour de Babel et à la confusion des langues qui s'ensuivit.

grecque, témoin l'inscription qui porte les mots לאדכא אם בכנען, « Laodicé métropole de la Phénicie ».

Plusieurs critiques modernes, s'égarant de plus en plus sur cette fausse piste, se sont lancés dans les conjectures les plus hasardées pour retrouver la place primitive de ce récit, qui leur semblait en flagrante contradiction avec le chapitre x, où les peuples noachides sont déjà installés dans leurs demeures actuelles suivant la diversité de leurs divisions et de leurs langues. Pour démontrer la différence d'origine des deux documents, on invoque, en outre, l'emploi de שִׂפָה (xi, 1) pour לָשׁוֹן (x, 5, 20, 31), et l'étymologie du nom de בבל (xi, 9). Or, tout cela change de face quand, ainsi que l'indique aussi clairement que possible l'expression פֶּן נָפוּץ (ix, 4), on s'aperçoit qu'il s'agit d'un événement postérieur à la dispersion partielle de l'humanité et contre laquelle les constructeurs cherchaient à se prémunir. L'état de choses est celui-ci : dans le chapitre x, qui est le seul document consacré aux origines des races non sémitiques, l'auteur prépare l'histoire des Hébreux en relevant le personnage d'Éber, père commun des Hébreux en Palestine et des Yoctanides en Arabie méridionale. Mais l'élection de la seule famille d'Abraham dans la race sémitique et la préférence qui lui est accordée sur les autres descendants d'Éber doivent avoir leur raison d'être. Ce besoin d'explication a produit le récit de la tour de Babel. Par cet acte de rébellion, les Sémites se montrèrent, dans leur ensemble, aussi incapables que les deux autres races de recevoir la vérité religieuse du monothéisme, de sorte que Dieu fut obligé d'en confier le dépôt à un seul individu. Le choix tomba convenablement sur un descendant de Péleg, dont le nom, signifiant « confusion », est comme un cri de protestation contre l'acte coupable des constructeurs. Ceux-ci sont naturellement les Sémites seuls. L'idée de faire coopérer paisiblement les descendants de Sem et de Japhet avec ceux de Cham à une œuvre commune n'a pas pu venir à l'esprit de notre auteur. Quant aux Japhétites, leurs territoires se trouvant aux environs des lieux mêmes où l'arche s'était arrêtée (Genèse, viii, 4), ils n'avaient nullement besoin de passer par la Babylonie. Pour les Sémites, au contraire, dont les possessions primitives s'étendaient sur les rives de l'Euphrate et du Tigre, la position de la Babylonie se recommandait d'elle-même comme point central présumable de leur migration. Les Sémites, eux, pouvaient pour le moins s'encourager au travail par le jeu de mot נַעֲשֶׂה לָּנוּ שֵׁם ! L'expression כל הארץ du verset 1 ne doit pas nous égarer, car elle est aussi élastique que notre « tout le monde ». Voyez, par exemple, I Samuel, xiv, 25. Encore moins embarrassante est la formule על פני כל הארץ des versets 4, 8 et 9, qui marque même l'idée d'un ho-

rizon très limité [1]. Ici, l'auteur a en vue les autres pays sémitiques, en dehors de la Babylonie.

Au récit de la dispersion des Sémites, l'écrivain biblique a joint l'épisode de la confusion de leurs langues. Pour ce faire, il avait une raison excellente. Dans son tableau, il a donné en partage aux Sémites primitifs un espace très étroit relativement aux vastes régions habitées par les Chamites et les Japhétites. Pour ces deux races, la diversité de leurs langues s'explique naturellement par la longue interruption de leurs communications mutuelles. L'existence de diverses langues parmi les Sémites est la seule qui ne semble pas pouvoir s'expliquer d'une manière naturelle, mais par l'ingérence personnelle de la divinité. Ceux-ci, raconte-t-il donc, avant d'arriver dans leurs demeures actuelles, avaient séjourné sur la plaine de Sennaar, qu'ils ne voulaient plus quitter, contrairement à l'intention de Dieu (Genèse, I, 28 ; IX, 1) ; mais la construction de la ville immense qui devait les loger [2] et celle de la tour élevée qui devait glorifier cette entreprise de rébellion furent entravées par la confusion miraculeuse de la langue mère des constructeurs, qui ont été ainsi obligés de quitter la Babylonie et de chercher des demeures séparées. On sait déjà, par X, 25, que l'événement eut lieu du vivant de Péleg, dont le nom y fait allusion. Ce récit, qui ne concerne que les Sémites seuls, fournit ainsi une belle transition pour arriver à la généalogie d'Éber et à la famille de Taré. La pièce appartient naturellement à l'auteur de IX, 18-X, témoin les termes פרץ (XI, 4 = IX, 19 ; X, 18 ; cf. 25), החל (XI, 6 = IX, 20). L'emploi du mot שפה était inévitable à cause du verbe בלל servant à expliquer le nom de בבל (9) ; בלל לשון est impossible en hébreu. Quant au procédé des jeux de mot et des étymologies, nous n'y voyons aucun trait particulier et nous pensons que tous les auteurs anciens en faisaient usage toutes les fois qu'ils le croyaient nécessaire ou seulement utile. Enfin, en ce qui concerne le classement des Sémites, au chapitre X, 31, à côté des deux autres races, suivant leurs divisions et leurs langues, c'est le résultat d'une simple anticipation (*hystéron protéron*) exigée par la symétrie du tableau, et il ne contredit pas le moins du monde la narration du chapitre XI. Le procédé consistant à passer des généralités aux détails a déjà été employé par notre auteur dans IX, 19 *b*. qui se rapporte d'avance aux chapitres X et XI pris ensemble, et aucun critique n'a trouvé à y redire ; la notice X, 31

[1] Comparez I Samuel, XXX, 16 et II Samuel, XVIII, 8.

[2] Ce point seul suffirait déjà pour démontrer que l'auteur n'avait pas songé à faire séjourner les Japhétites et les Chamites sur la plaine de Sennaar.

en est tout aussi naturelle et n'a certes rien qui puisse choquer les esprits les plus difficiles.

L'ensemble de ces recherches conduit à admettre l'unité d'esprit sinon l'unité matérielle entre la composition des chapitres x et ix, 18-27 d'une part, et celle du chapitre xi-1-9 de l'autre; les trois pièces ont été rédigées par un même auteur. Nous faisons abstraction, et pour cause, de l'existence antérieure que quelques-unes de ses données pouvaient avoir dans les écrits d'autres auteurs. Quand on est en présence d'un édifice élevé par un architecte habile, on peut en étudier le plan tout en supposant que quelques pierres ou quelques pans de murs peuvent avoir appartenu à d'autres constructions.

V. — CARACTÈRE SYSTÉMATIQUE DES DONNÉES CONCERNANT LES NOACHIDES, IX, 18-XI, 1, 9.

On considère ordinairement les données générales de la Genèse sur les enfants de Noé comme l'émanation d'une tradition antique recueillie de la bouche du peuple. J'ai déjà dit ailleurs ce qu'il faut penser de cette fameuse tradition populaire, créée par les théologiens pour le besoin de la cause, et qui n'a jamais existé. Les documents que nous étudions ne font que confirmer cette négation, qui a paru à plusieurs assez téméraire. Il suffit d'une attention tant soit peu soutenue pour que le caractère personnel et systématique de ces données apparaisse avec toute l'évidence désirable. L'exposé succinct qui suit apportera, je l'espère, tous les éclaircissements à cet égard.

Déjà la seule idée de diviser le genre humain en trois races portant chacune un nom distinct est tout ce qui est de plus étranger à l'esprit populaire. Les Grecs, les Egyptiens, les Assyriens n'employaient, pour désigner les étrangers, que l'expression « autres peuples », et, quand l'occasion se présentait, ils disaient les peuples du nord, du sud, etc., mais jamais ils ne les ont personnifiés par un nom général. Pour les Hébreux aussi, le mot גוֹיִם ou עַמִּים suffisait pour désigner les non Israélites, quand ils ne voulaient pas mentionner le nom national ou géographique de chacun. Or, les noms des trois fils de Noé n'ont rien de commun avec les dénominations nationales ou les termes géographiques qui appartiennent au domaine populaire, mais ils sont le produit d'une réflexion avancée, voire d'une sorte de philosophie de l'his-

toire longuement méditée. Ils sont intimement liés au récit qui les concerne et n'ont pas d'existence en dehors de lui. Comment ne pas conclure qu'ils ont été créés exprès par l'auteur du récit en question, parce qu'ils exprimaient bien sa pensée ? Cette conclusion me paraît incontestable, et l'on est ainsi conduit à prêter plus d'attention à la forme du récit, qui découle, en réalité, du sens caché de ces noms, tel que l'auteur l'a conçu. Comme nous sommes en présence d'un écrit religieux, on peut être sûr d'avance que la pensée qu'ils y revêtent est d'ordre religieux et moral [1], notamment avec une teinte de réprobation et de mécontentement, car si les fils de Noé avaient réalisé l'idéal de la piété sans tache, l'élection de la seule postérité d'Abraham n'aurait plus sa raison d'être. Voilà sous quel jour on doit envisager les actes attribués à chacun des fils de Noé dans notre récit, et alors leurs noms s'expliquent d'eux-mêmes. Commençons par Cham. Le verset IX, 22, n'indique pas simplement une action irréfléchie et momentanée, mais, comme le prouve la locution וַיֵּדַע אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה לוֹ au verset 24, que Cham ajoutait à son récit des gestes ou des paroles impudiques pour se moquer de son père. C'était un acte irrévérencieux ayant sa source dans une ardeur impure et charnelle, et cela a mérité à son auteur le sobriquet de חָם, « ardent », au sens sexuel du mot (Genèse, XXX, 38, 39, 41 ; Isaïe, LVII, 5 ; Hosée, VII, 4, 7). Pour Japhet, l'auteur fait entrevoir assez clairement que ce nom est l'équivalent, voire le double du verbe יַפְתְּ (27), bien qu'au premier aspect, c'est יֶפֶת qui paraît être le point de départ du jeu de mot. Pour l'auteur de ce récit, Japhet est la race que Dieu persuadera, dans un avenir plus ou moins lointain, de devenir l'hôte et l'ami inséparable de Sem. Le sens caché dans le nom de Sem est le seul qui ne se devine pas par le récit de IX, 18-27, mais l'auteur en a réservé l'explication pour XI, 4, où les *Sémites réunis* sur la plaine de la Babylonie se concertent pour construire une ville munie d'une tour excessivement élevée afin d'acquérir une renommée éternelle, שֵׁם.

Le caractère systématique et tendanciel de la disposition du chapitre X n'est pas moins frappant. En effet, envisagée au point de

[1] Ceci explique pourquoi il n'est jamais fait mention dans la littérature hébraïque ni d'une ארץ שם ni d'une ארץ יפת ; l'expression ארץ חם ou אהלי חם ne se trouve que chez les poètes postérieurs à l'exil (Psaumes, CV, 23 ; CVI, 22 ; LXXVIII, 51) désignant l'Égypte. Dans I Chroniques, IV, 40, חם désigne la race entière. Toutes ces expressions reposent sur le récit de la Genèse et n'ont rien d'original. Entre חם et l'égyptien *Kémi* il n'y a aucune connexion : ce nom aurait donné כם ; l'orthographe copte *Khémi* n'entre pas en ligne de compte.

vue purement géographique, la nomenclature des peuples appartenant aux trois races noachides est loin de garder les proportions naturelles. On excusera facilement l'auteur palestinien de passer sous silence les peuples de l'Asie centrale et méridionale, qu'il pouvait ignorer, mais comment supposer qu'il n'ait pas connu les peuples importants de l'Asie-Mineure, tels que les Lydiens, les Cariens, les Phrygiens et les Lyciens, peuples avec lesquels les Phéniciens trafiquaient depuis longtemps? N'est-il pas étonnant qu'un auteur qui connaît parfaitement l'Espagne ne mentionne que trois îles sur toute l'étendue de la mer Méditerranée ? Il me paraît impossible de penser que la réduction de tous les peuples de l'Asie-Mineure au seul Gomer et celle des fils de Yawan à quatre seulement ne soient pas voulues et préméditées de la part de l'auteur, qui se montre excessivement parcimonieux dans l'énumération des Japhétites. Les Sémites ne sont pas traités plus amplement; les peuples anciens, comme les Qénites, les Horites, les Raphaïm et les Awim, qui sont souvent mentionnés dans les autres documents du Pentateuque, n'ont pas trouvé grâce aux yeux de l'auteur, qui se tait également sur les fils de trois peuples sémitiques et ne mentionne que les fils d'Aram. Outre cela, il se produit pour la race sémitique un phénomène bizarre : treize peuples en sont relégués à l'extrémité de l'Arabie méridionale et laissés ainsi en dehors de leur habitat naturel, au milieu des Couschites. C'est là, on ne saurait s'y méprendre, le contre-coup de l'avancement opéré par les treize peuples Chamito-Chananéens dans la région moyenne appartenant de droit aux Sémites. Une pareille distribution porte le cachet d'un arrangement artificiel. Au sujet des Chamites, l'auteur se montre très abondant pour les fils de Miçraïm dont il nomme huit, tous pourvus de la terminaison du pluriel comme pour accentuer le grand nombre d'individus qui compose chaque peuplade qu'ils représentent. La mention du couschite Nemrod aux origines des dynasties babyloniennes me semble aussi trahir un système personnel, car je ne crois pas qu'il y ait là autre chose que l'interprétation arrangée d'un proverbe qui ne précisait pas l'origine ethnique du héros. Pareillement, la façon dont il traite les Chananéens annonce un parti pris indubitable, car, en même temps qu'il allonge démesurément leur nomenclature, en comptant comme peuples distincts trois villes insignifiantes : Arca, Sin et Cemar, il passe sous silence la ville importante de Byblos (גבל). Il y a plus, la cité la plus célèbre de la Phénicie après Sidon, la riche et puissante Tyr, n'y figure absolument pas ! Dans tout cela, il y a certainement et trop et trop peu ; mais une distribution si capricieuse, où, en général, l'abondance

excessive de noms chamites s'allie à une pauvreté extrême en noms appartenant aux deux autres races, dont l'une est même celle de l'auteur, ne saurait être regardée comme la traduction naïve et impersonnelle de faits purement géographiques. Quand on se rappelle, enfin, combien les descriptions géographiques composées pour satisfaire la curiosité désintéressée que nous appelons la science étaient étrangères à l'antiquité, on ne tardera pas à soupçonner que l'auteur du chapitre x n'a pas fait de la géographie pour elle-même, mais qu'il s'en est servi comme d'un moyen efficace pour atteindre plus sûrement le but qu'il poursuit dans son récit du chapitre IX, et que c'est pour cette fin qu'il a distribué d'une façon si inégale les personnages de son tableau.

Pour ce qui est du récit XI, 1-9, son caractère d'œuvre personnelle et systématique saute aux yeux et se passe de toute démonstration. La nécessité d'expliquer à la fois le nom de Sem et la diversité des langues sémitiques oblige l'auteur à recourir à un événement merveilleux s'étant passé pendant la construction de la tour de Babel par les Sémites réunis. La tour gigantesque qui devait perpétuer la renommée, שֵׁם, des constructeurs donne le mot de l'énigme relative au nom de leur ancêtre שֵׁם, et le nom de בָּבֶל commémore, par un jeu étymologique, la confusion miraculeuse de leurs langues. Le tout prend des allures dramatiques qui n'ont rien de traditionnel. Il va sans dire que ce n'est pas une légende empruntée à la Babylonie. Dans ce pays, l'action blâmée par notre auteur aurait été considérée comme très méritoire. L'honneur de l'invention de cette belle et ingénieuse légende en revient tout entier à l'écrivain hébreu, et c'est un devoir pour la critique de lui rendre ce qui lui appartient.

J. Halévy.

(*La fin au prochain numéro.*)

LES PHARISIENS ET LES GENS DU PEUPLE

(AM-HAAREÇ)

On sait, par la Mischna et par d'autres documents, qu'il existait, à une certaine époque, une forte antipathie entre les gens du peuple (Am-haareç) et les docteurs de la Loi ou les pharisiens. Tout le monde connaît, d'après l'aveu même de R. Akiba, la haine que ce célèbre docteur portait aux pharisiens dans sa jeunesse, avant qu'il fût initié aux études rabbiniques et à l'époque où il comptait lui-même parmi les « gens du peuple ». Diverses publications récentes, entre autres un ouvrage de M. F. Rosenthal [1], ont montré quel intérêt il y aurait à préciser l'époque où cette antipathie est née. A notre avis, elle remonte assez haut dans l'histoire des Juifs, et ce serait une grave erreur de croire, avec M. Rosenthal, qu'elle date seulement de l'époque de la prise de Jérusalem par les Romains. Comme la question est importante et que la solution d'un assez grand nombre de problèmes historiques et moraux en dépend, on nous permettra de l'examiner ici d'un peu plus près.

Il faut avant tout faire une distinction profonde entre le gros des pharisiens et certaines classes ou sociétés pharisiennes que le Talmud lui-même, quoiqu'il soit une œuvre purement pharisienne, marque du signe de la réprobation. Les docteurs pharisiens qui ont créé le judaïsme étaient des hommes simples, naïfs, vivant péniblement du travail de leurs mains, pratiquant toutes les vertus des humbles et travaillant sincèrement au progrès des idées religieuses et morales. La critique moderne a reconnu depuis longtemps que ce n'est pas à eux que peuvent s'adresser les imprécations furieuses des Évangiles, telles qu'on les trouve dans le

[1] *Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's*, Leipzig, 1885; recension dans *Revue des Et. j.*, n° 22, et dans *Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie*, de Hilgenfeld, 1886.

chapitre XXIII de S. Mathieu. Mais à qui s'adressent-elles? Evidemment à une classe de pharisiens pour lesquels la religion n'était qu'un instrument politique et qui, par leur situation dans l'état, étaient en mesure d'abuser de leur influence pour opprimer et asservir le peuple. Ce sont ces pharisiens *teints* que l'Évangile et le Talmud condamnent également et poursuivent de leur haine méritée. L'Évangile, qui est une œuvre éminemment populaire, montre déjà suffisamment que cette haine de l'*Am-haaréç* contre le « pharisien teint » était antérieure à la destruction du temple ; comme nous allons le voir, Josèphe et le Talmud le prouvent également.

Ces pharisiens puissants et hypocrites, qu'il faut soigneusement distinguer de la masse des pharisiens, étaient depuis longtemps une force organisée, avec laquelle il fallait compter. Déjà à l'avènement de Jean Hyrcan, ces pharisiens exerçaient sur le peuple une influence considérable. Hyrcan, qui était leur disciple dévoué, déploya tout son zèle pour se maintenir dans leurs bonnes grâces, « car ils jouissaient d'un tel crédit que le peuple ajoutait foi à leurs paroles, même quand elles visaient la personne du prince ou du grand-prêtre ». Cependant Hyrcan, poussé à bout par l'un d'eux, nommé Éléazar, qui l'engageait à se démettre de ses fonctions de grand-prêtre, se sépara de leur parti et passa au parti des sadducéens. Dès lors, il persécuta les pharisiens avec acharnement. Il ne lui suffit pas d'abolir les prescriptions légales qu'ils avaient établies, il défendit au peuple, sous peine de châtiment, de les observer[1]. « Je ferai remarquer à ce sujet, dit Josèphe dans la suite de son récit relatif à cet incident, que les pharisiens ont enseigné au peuple beaucoup de lois qu'ils connaissaient par tradition et que les sadducéens rejettent ces lois parce qu'elles ne se trouvent pas dans la Loi de Moïse ».

Nous voyons ici que Josèphe lui-même, le pharisien de cœur et l'apologiste ordinaire du parti, ne peut s'empêcher de faire à ce parti le reproche discret d'imposer au peuple des préceptes étrangers à la Loi de Moïse et de provoquer inévitablement un schisme. Nous voyons aussi que ces prescriptions des pharisiens avaient reçu la sanction du prince. Par cette main-mise sur le pouvoir législatif, ces pharisiens avaient acquis une grande autorité et pouvaient, dans certaines circonstances, exercer une forte action sur les masses populaires.

La violente oppression qui pesa sur les pharisiens depuis la défection de Hyrcan, et qui s'accrut encore sous Alexandre

[1] *Ant.*, XIII, 10, 5, 6.

Jannée, loin de produire une action salutaire sur l'esprit des chefs du parti, contribua, au contraire, à les corrompre. On ne tarda pas à s'en apercevoir, à la mort d'Alexandre Jannée, lorsqu'ils revinrent au pouvoir avec Salomé Alexandra. Ils persécutèrent leurs anciens adversaires et exercèrent sur eux de basses vengeances ; tandis que le royaume entier goûtait enfin les douceurs de la paix, eux seuls étaient des fauteurs de désordre.

Le lecteur attentif, qui sait lire entre les lignes, remarquera aisément le vif sentiment de blâme que Josèphe manifeste implicitement à l'égard de la conduite inqualifiable des pharisiens revenus au pouvoir. Mais laissons parler notre historien : « La reine choisit Hyrcan II, comme grand-prêtre... Elle laissa les pharisiens disposer de tout et commanda même au peuple de leur obéir. Elle remit en vigueur les prescriptions qu'ils avaient établies naguère, d'après d'anciennes traditions, et que son beau-père Hyrcan avait abolies. Ainsi, elle n'était reine que de nom et les pharisiens jouissaient de tout le pouvoir que donne la royauté. Ils rappelaient les bannis, délivraient les prisonniers ; en un mot, ils ne différaient en rien de véritables souverains. Cependant, la reine ne laissait pas de veiller à la sûreté de l'État. Elle rassembla une nombreuse armée de mercenaires et soumit les princes voisins, qui durent lui donner des otages. Dès lors, le pays entier jouit de la paix, mais les pharisiens seuls n'eurent pas de repos. Ils assaillirent la reine de leurs sollicitations et en obtinrent l'autorisation de mettre à mort ceux qui avaient conseillé au roi, son mari, de faire crucifier les huit cents pharisiens [1] ».

Ailleurs Josèphe s'exprime en ces termes [2] : « Sous le gouvernement de Salomé, la secte des pharisiens, dont la réputation de piété et de science dans l'interprétation des lois était fort grande, exerça une influence considérable sur la marche des affaires de l'État. Salomé, qui était très pieuse, leur laissa même une autorité excessive. Peu à peu, ils s'insinuèrent de telle sorte dans son esprit, qu'ils parvinrent à mettre la main sur presque toutes les affaires Ils proscrivaient et rappelaient qui bon leur semblait ; ils ôtaient et rendaient la liberté à leur gré ; ils possédaient ainsi tous les avantages de la royauté et ne laissaient en partage à Alexandra que les dépenses et les soucis que donne le pouvoir. La reine était d'ailleurs très capable de diriger les grandes affaires ; elle continua à rassembler des troupes, jusqu'à doubler son armée. Elle prit un grand nombre de soldats étrangers à sa solde et, par ce

[1] *Ant.*, XIII, 16, 2.
[2] *Bell. jud.*, I, 5, 2 et 3.

moyen, elle se rendit non seulement très puissante dans son royaume, mais aussi redoutable aux princes, ses voisins. Ainsi cette reine, qui commandait aux autres, se laissait dominer elle-même par les pharisiens. Ceux-ci firent mourir, entre autres, un homme, de haute distinction, nommé Diogène, qui avait été particulièrement aimé du roi Alexandre. Les pharisiens accusaient Diogène d'avoir conseillé à ce prince de faire crucifier les huit cents. Ils poussaient aussi la reine à se débarrasser de tous ceux qui avaient excité Alexandre contre leur secte, et, comme la pieuse princesse ne savait rien leur refuser, ils faisaient périr qui bon leur semblait. »

Ce récit, d'un partisan déclaré des pharisiens, a son éloquence. Les chefs des pharisiens, et ici il ne peut être question que d'eux, si on s'en tient aux sources, n'étaient donc, lorsqu'ils avaient le pouvoir en main, nullement aussi inoffensifs qu'on pourrait le croire. Les plaintes qui ont été élevées contre eux sont fondées à condition qu'on ne les applique pas à tous les pharisiens, mais à ces pharisiens influents qui jouaient un rôle dans l'État. Ce n'était pas le parti tout entier qui était corrompu, c'étaient uniquement ces politiciens, qui, sous le manteau de la piété, cachaient l'hypocrisie, la soif des honneurs et des jouissances. Tels ils nous apparaissent à l'époque de leur plus grande puissance sous le règne d'Alexandra Salomé.

La nécessité de distinguer entre pharisiens et pharisiens repose sur des preuves nombreuses. Écoutons tout d'abord, à ce sujet, comment l'ennemi le plus acharné des pharisiens, Alexandre Jannée, jugeait, à son lit de mort, le parti des pharisiens. « Lorsque la reine, dit Josèphe[1], vit que son mari (Alexandre Jannée) était à toute extrémité et qu'il ne restait plus aucun espoir de guérison, elle se mit à gémir et à se lamenter de l'abandon où elle se voyait près de tomber avec ses enfants, et elle dit au prince : Entre les mains de qui me laissez-vous, moi et mes enfants, dans un besoin de secours aussi pressant ? Ne savez-vous pas combien l'irritation du peuple est grande contre vous ? Alexandre lui répondit que, si elle voulait suivre ses conseils, elle conserverait le pouvoir, pour elle et ses enfants. Quand sa mort sera survenue, qu'elle la cache à l'armée, jusqu'à ce que la place (de Ragaba) soit prise. Qu'elle retourne ensuite à Jérusalem en grande pompe et qu'elle gagne les pharisiens, en leur donnant quelque autorité. Par reconnaissance pour ses faveurs, les pharisiens s'appliqueront à lui concilier les bonnes grâces du peuple, sur lequel leur pouvoir

[1] *Antiq.*, XIII, 15, 5.

est si grand qu'ils lui font aimer et haïr qui est l'objet de leur sympathie ou de leur haine et que leurs paroles trouvent créance, même lorsqu'ils agissent par envie. Lui-même s'était attiré l'aversion du peuple, parce qu'il avait tenu les pharisiens à l'écart. »

Ce passage de Josèphe est commenté et expliqué par un passage du Talmud qui porte le cachet d'une tradition authentique [1]. On voit, en comparant les deux textes quels sont les pharisiens que Jannée accuse et qu'il distingue lui-même entre les vrais et les faux pharisiens. « Alexandre Jannée, mourant, fit à son épouse la recommandation suivante : Ne crains ni les vrais pharisiens ni ceux qui ne sont pas pharisiens ; mais prends garde aux faux pharisiens, à ceux qui sont pharisiens d'apparence, qui commettent les vilenies d'un Zimri et qui réclament la récompense due au zèle d'un Pinchas ben-Eléazar ».

On ne saurait parler plus nettement. Ces paroles du Talmud éclairent de la manière la plus vive la conduite d'une classe de pharisiens hypocrites qui devaient être nombreux et influents, puisque Jannée les trouvait dangereux ; qui, sous le masque de la piété, cachaient tous les vices, et néanmoins prétendaient hautement à la qualité de pieux zélateurs. Ce sont là les pharisiens sur lesquels l'Évangile déverse sa lave bouillante. Dans le Talmud, c'est la même indignation, mais on voit tout de suite à qui elle s'adresse. Ce sont ces mêmes pharisiens remuants et toujours occupés à forger des intrigues qui, dans l'*Assomption de Moïse,* sont appelés des hommes corrompus et scélérats, capables de tous les déguisements, se vantant d'être des justes..., des gens qui se cachent pour s'adonner à tous les vices, dont la main et l'âme sont souillées, qui ont toujours à la bouche ces mots orgueilleux : Ne me touche pas de peur de me rendre impur [2].

Le passage du Talmud, que nous venons de citer n'est pas le seul où les pharisiens honnêtes s'élèvent contre la classe des hypocrites, des pharisiens *teints* qui déshonoraient à jamais le nom du parti ; ces protestations ont été souvent répétées et elles répondent parfaitement au ton des apostrophes enflammées de l'Evangile et de l'Assomption de Moïse. Dans leur lutte contre ces pharisiens teints, les pharisiens honnêtes parlent absolument comme l'Am-haareç de l'Évangile et l'auteur, pharisien aussi, de l'Assomption de Moïse. On n'a qu'à relire le passage bien connu où le Talmud énumère les différentes espèces du faux pharisien [3]. Il en

[1] *Sota*, 22, *b*.

[2] Chapitre VII : Homines pestilentiosi et impii, dicentes se esse justos.... homines dolosi, sibi placentes, ficti in omnibus suis.

[3] *Sota*, 22 *b* ; *ibid.*, jerus., 5, 5 ; *Berakhot*, jer., 9, 4 ; *Abot R. Natan*, ch. XXXVII.

compte jusqu'à sept sortes : Ceux qui portent leurs bonnes œuvres sur les épaules et qui en tirent vanité ; ceux qui marchent à petits pas en criant aux passants : « Attendez-moi, je vais remplir un devoir pieux » ; ceux qui se mettent la tête en sang, parce qu'ils ferment les yeux en marchant pour ne pas regarder les femmes, ou qui prétendent compenser leurs péchés par leurs bonnes œuvres ; ceux qui se vantent d'avoir dépensé leur fortune en œuvres pies, ou qui marchent le dos courbé ; ceux qui vont répétant : « Dites moi ce qu'il me reste à faire, quelle faute j'ai commise, je veux la réparer en accomplissant une bonne œuvre » ; ceux qui agissent par crainte du châtiment et ceux qui n'agissent que par l'espoir des récompenses. On le voit, c'est exactement le même langage que celui de l'Évangile, et, dans la bouche d'un pharisien, il ne peut s'appliquer qu'à de faux-frères, désavoués par le parti. Il est impossible de contester la vérité de ces accusations dirigées contre le faux-pharisaïsme, qui fut la honte du pharisaïsme véritable, tel que l'ont fait les docteurs. Les pharisiens que l'Évangile flagelle à bon droit ne sont nullement ceux qui « vivaient et mouraient sous la tente de la Loi ». Ce sont les faux dévots, les pharisiens hypocrites, qui affichaient leur piété dans la rue, déployant sur la place publique une activité aussi vive que dangereuse, jetant de la poudre aux yeux, imposant au peuple de lourdes charges, et qui, en amenant la masse si longtemps dédaignée de l'Am-haareç à secouer leur joug devenu insupportable, contribuèrent au développement du christianisme. Ce sont ces mêmes pharisiens qui se faisaient craindre du prince lui-même et qui surent toujours retirer de leur autorité religieuse toutes sortes d'avantages matériels. C'est ainsi que, sous le gouvernement de Salomé, ils surent, comme nous l'avons vu, accaparer tous les profits que donne le pouvoir, en laissant toutes les charges à la princesse asservie par eux.

Des temps difficiles vinrent, pour les pharisiens, quand le gouvernement passa au pouvoir d'Hérode Ier. Sa main de fer pesa lourdement sur leur nuque. Toutefois, il ne put annuler que pour un temps l'influence de ce puissant parti. En général, le peuple leur était très attaché ; ils intriguaient secrètement, toujours prêts à s'élancer pour s'emparer des rênes du gouvernement qui leur avaient été enlevées. L'oppression que le roi Hérode fit peser sur eux eut, comme les persécutions de Jean Hyrcan et d'Alexandre Jannée, une influence fâcheuse. On le vit à l'avènement d'Agrippa Ier. Le faux pharisaïsme, qu'on croyait mort, s'éleva d'un bond à une hauteur imprévue et conquit d'un seul coup toutes les positions qu'il avait occupées au temps de sa prospérité. Sur le

trône était assise l'hypocrisie personnifiée dans Agrippa, qui fut, à notre avis, le pire des *pharisiens teints*.

Nous ne voulons nullement amoindrir les services que ce prince a rendus au judaïsme de son temps, par ses relations avec la cour romaine, mais cela ne nous empêchera pas de le juger impartialement. Nous ne pouvons nous associer aux adulations des pharisiens revenus au pouvoir avec lui, ni aux flatteries d'un Josèphe, qui colore tous les actes d'Agrippa, quelque blâmables qu'ils soient.

Qu'on songe à ce spectacle : Agrippa, l'aventurier débauché qui a vécu de la vie voluptueuse de la cour romaine et qui, sur ce terrain glissant et dangereux, a appris à fond l'art du mensonge et de l'hypocrisie, a obtenu la couronne de Judée et se présente comme pharisien ! et quel pharisien ! « A peine arrivé à Jérusalem, dit Josèphe [1], il apporte des sacrifices de grâce et ne néglige aucune prescription légale ». Et ailleurs : « Il aimait séjourner à Jérusalem et y restait fort longtemps ; il observait avec soin les lois nationales et se montrait, en toute circonstance, ami de la vertu. Il ne laissait pas passer un jour sans offrir les sacrifices prescrits [2] ».

Il poussa l'humilité jusqu'à porter sur ses épaules le panier des prémices, à l'exemple de ses sujets venus en pèlerinage au temple [3]. A la fête des Cabanes de l'année sabbatique, lui-même, se tenant debout, lut le Deutéronome au peuple. Et, lorsqu'il arriva au passage ainsi conçu : « Tu n'établiras pas sur toi un roi étranger, tu prendras un roi d'entre tes frères », il se mit à sangloter. Les docteurs lui crièrent : Ne crains rien, roi Agrippa, tu es notre frère, tu es notre frère ! [4] »

Qu'on veuille bien nous excuser, si nous nous méfions de ce brusque changement de caractère chez Agrippa, et si nous ne nous joignons pas à M. Graetz, qui, suivant le jugement porté sur ce prince par Josèphe, s'écrie : « Agrippa, le prince si léger, était devenu un homme sérieux ; le courtisan avait disparu, et à sa place il y avait un patriote, un régent consciencieux, qui savait ce qu'il devait à la nation. En lui, le prince asmonéen avait vaincu l'hérodien ! » Nous ne pouvons nous associer à ce dithyrambe. Si, à l'époque d'Agrippa, l'état général du pays avait été aussi florissant que Josèphe le dit et que les apparences l'indiquaient, comment serait-il possible d'expliquer que Jésus et ses disciples aient trouvé

[1] *Antiq.*, XIX, 6, 1.
[2] *Ibid.*, 7, 3.
[3] *Biccurim*, 3, 4.
[4] *Sota*, 41.

dans les couches inférieures de la population, un écho si puissant à leurs violentes diatribes dirigées en première ligne contre le pharisaïsme? Du reste, même en dehors des classes inférieures de la population, il y eut parmi les principaux pharisiens des hommes qui osèrent douter de la sincérité des sentiments pharisaïques d'Agrippa, et qui eurent le courage d'exprimer leur opinion. Josèphe lui-même est forcé d'en convenir. En effet, il dit textuellement : « Durant un voyage d'Agrippa à Césarée, un certain Simon de Jérusalem, qui avait la réputation d'être versé dans la Loi, eut l'audace de convoquer une assemblée populaire et d'accuser le prince d'impiété, demandant qu'on lui refusât l'entrée du temple, qui ne devait être permise qu'aux Juifs. Le gouverneur de la ville écrivit aussitôt à Agrippa, pour l'aviser de cette harangue séditieuse. Agrippa lui ordonna de lui envoyer Simon. Lorsqu'il arriva à Césarée, Agrippa *se trouvait précisément au théâtre.* Il fit asseoir Simon à ses côtés, et, au bout de quelques instants, lui demanda de sa voix la plus insinuante : « Dis-moi donc, Simon, que se passe-t-il ici qui soit contraire à la Loi? » Simon ne sut rien répondre et demanda pardon. Agrippa lui pardonna à l'heure même, car il était d'avis que la générosité sied mieux à un prince que la colère, et que la clémence convient mieux aux grands que la rigueur. Il renvoya donc Simon et même il lui fit des présents [1]. »

Il nous semble que cet incident fâcheux, qui montre du moins que tous les Pharisiens instruits et les classes populaires ne croyaient pas si fermement à la piété d'Agrippa que Josèphe et consorts, n'a pas été aussi anodin qu'il en a l'air. Car si Josèphe se voit obligé de le relater en sa qualité d'historien; si, d'une part, le gouverneur de la ville est dans la nécessité d'en aviser aussitôt le prince; et que, d'autre part, Agrippa n'hésite pas à mander auprès de lui le farouche pharisien et à déployer vis-à-vis de lui toute son éloquence insinuante, il faut que Simon n'ait pas été seul à juger le roi avec sévérité. Derrière Simon, il devait y avoir des masses populaires qui pensaient comme lui. Cela prouve que, sous le gouvernement d'Agrippa, si brillant à l'extérieur, il y avait certaines couches de la population qui étaient disposées à prendre position contre le faux pharisaïsme, même quand il siégeait sur le trône.

Dans le cours de son règne, Agrippa lui-même nous révèle combien son attachement au judaïsme pharisien était peu sérieux. Pour plaire aux pharisiens, qui étaient tout-puissants sur le

[1] *Antiq.*, IX, 7, 4.

peuple, il avait feint d'être lui-même pharisien ; de même, pour plaire aux Grecs, il chercha à afficher des sentiments helléniques. Il érigea, en différents endroits, des théâtres, qu'il fréquenta lui-même assez souvent. « Parmi les nombreuses constructions qu'il fit élever dans plusieurs villes, celles dont il dota Béryte étaient les plus remarquables. Il y fit faire un théâtre qui dépassait en élégance et en beauté toutes les constructions similaires. Il fit aussi bâtir, à grands frais, un amphithéâtre, des bains et des galeries à colonnades, n'épargnant rien pour leur magnificence. Pour inaugurer dignement ces monuments, il déploya toutes les ressources possibles. Dans le théâtre, il organisa des spectacles et des divertissements de toute sorte. Il fit paraître sa générosité, en envoyant dans l'amphithéâtre un grand nombre de gladiateurs. Pour donner à la foule le plaisir d'assister à un combat, il réunit aussi dans l'amphithéâtre deux troupes de sept cents hommes qui devaient se battre ensemble : on avait rassemblé, à cet effet, de toute part, des criminels auxquels la victoire servirait de réhabilitation [1] ».

Le procédé était très vif, et rien ne peut l'atténuer. En d'autres temps, de pareils incidents auraient suffi à exciter vivement les esprits, et à amener les conséquences les plus graves. Mais Agrippa jouait le pharisien dévoué aux intérêts du parti et accordait à celui-ci une autorité absolue ; aussi ces infractions furent-elles couvertes du voile de l'amitié et passées sous silence. Les termes dont se sert Josèphe pour pallier cette conduite d'Agrippa sont significatifs. Il établit un parallèle entre Hérode, le prince cruel et anti-juif, et le doux Agrippa, l'ami des Juifs, et il conclut en ces termes : « Agrippa, au contraire, était doux et bienveillant envers tout le monde. Sa libéralité s'étendait même aux étrangers, mais quand il avait ainsi donné à ceux-ci des preuves de sa grandeur d'âme, il dédommageait ses sujets juifs en les gratifiant de marques de sympathie d'autant plus nombreuses. Ainsi, il faisait volontiers un séjour prolongé à Jérusalem, observant fidèlement les coutumes nationales, et il ne se passait point de jour qu'il n'offrît des sacrifices [2]. » Simon, qui voit presque clair dans le jeu d'Agrippa, est gagné par ces bons procédés et se laisse tromper.

Qu'on ne nous jette pas l'anathème à cause de ce que nous avons avancé. Nous avons pour nous l'opinion des pharisiens eux-mêmes, nous voulons dire des pharisiens sincères, qui, dans leur pieuse simplicité, ont su, mieux que Josèphe, juger Agrippa.

[1] *Antiq.*, XIX, 7, 5.
[2] *Antiq.*, XIX, 7, 3.

Le Talmud dit : « Les docteurs qui ont crié à Agrippa : Tu es notre frère, tu es notre frère ! ont commis une hypocrisie qui devait amener la décadence et la ruine du royaume [1]. »

Le pharisaïsme teint était devenu d'autant plus insupportable qu'il était soutenu par le roi lui-même, ses abus devaient être criants, et on comprend qu'après la mort d'Agrippa, l'opposition contre ce faux pharisaïsme, dont l'existence s'était trahie dans les discours de Simon, ait éclaté avec violence et engagé contre l'hypocrisie officielle une lutte opiniâtre. C'est de cette époque que datent les imprécations lancées par le porte-parole de l'Amhaaréç, dans Mathieu, et les graves accusations du pseudo-Moïse. Tous deux se placent sur le terrain du vrai pharisaïsme ; tous deux sont encore des Juifs purs, et la lutte qu'ils soutiennent est uniquement dirigée contre la classe des *pharisiens teints*, qui sont aussi les adversaires des docteurs du Talmud.

Ceci nous ramène à l'*Assomption de Moïse*, dont nous avons déjà appliqué le passage le plus important aux faux pharisiens [2]. Le commencement de ce passage, où sont stigmatisés, pour leur hypocrisie, les hommes qui se disent être des *justes*, a été appliqué par divers auteurs aux sadduccéens (dont le nom, comme on sait, a pour racine un mot signifiant *justice*). On se croyait obligé de recourir à cette explication parce que l'auteur de l'Assomption de Moïse est évidemment un pharisien, et on ne comprenait pas qu'il pût attaquer son propre parti. Mais le chapitre XXIII de l'Évangile de Mathieu est aussi d'un pharisien orthodoxe ; il dit formellement (verset 3) : Faites ce qu'ils disent, mais ne faites pas ce qu'ils font, car leur conduite n'est pas conforme à leur doctrine. Il approuve donc la doctrine pharisienne, mais il condamne les faux pharisiens, et ce sont ceux-là aussi que réprouve l'auteur pharisien de l'Assomption de Moïse. Le mot de *justes* désigne les pharisiens. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire Josèphe, Antiq., XIII, 18, 5, où il est question de la séparation de Jean

[1] *Sota*, *l. c.*; cf. *Sota*, jer., 7, 7.

[2] Et regnabunt de his homines pestilentiosi et impii, dicentes *se esse justos* et hi suscitabunt iram animorum suorum et erunt homines dolosi, sibi placentes, ficti in omnibus suis et omni hora diei amantes convivia devoratores gulæ..... bonorum commestores, dicentes se hæc facere propter misericordiam eorum sed exterminatores, queruli et fallaces, celantes se ne possint cognosci ; impii in scelere pleni et iniquitate ab oriente usque ad occidentem, decentes habebimus discubitiones et luxuriam edentes et bibentes [?] tavimus non tanquam principes erimus et manus eorum et mentes immunda bractabunt et os eorum loquetur ingentia, et superdicent : *tu noli me tangere ne inquines me in loco quo versor*.... in plebem quæ servet illis. Cf. Origène, *Coment. in Math.*, 23, 23, sq. : Similiter Pharisæi sunt omnes, qui justificant semet ipsos, et dividunt se a ceteris dicentes : *noli mihi appropiare, quoniam mundus sum.*

Hyrcan d'avec le parti des pharisiens. Hyrcan, qui avait été le disciple des pharisiens et fort aimé d'eux, leur fit un jour un grand festin... Quand il vit que la bonne chère les avait mis de bonne humeur, il leur dit qu'ils devaient bien savoir qu'il voulait être *juste* (δίκαιος), combien il s'efforçait de faire ce qui plaît à Dieu, et cela tout à fait selon les vues des pharisiens. Hyrcan est donc un pharisien dans l'âme. Il paraît avoir concentré toute son attention à être *juste*, comme les pharisiens le sont, suivant la règle de conduite qu'ils préconisent. Ainsi, *juste* et pharisien sont deux termes identiques. « Le discours de Hyrcan provoqua une réponse de la part d'un pharisien, nommé Eléazar : « Si tu es réellement *juste*, c'est-à-dire si tu veux être un vrai pharisien, il faut que tu renonces aux fonctions de grand-prêtre. » Pour l'Assomption de Moïse aussi, les pharisiens sont les *justes*, et les faux pharisiens, les *prétendus justes* (dicentes se esse justos), qu'elle flétrit comme l'a déjà fait l'Évangile de Mathieu. Le chapitre XXIII de Mathieu est le meilleur commentaire de ce passage de l'Assomption.

Après la destruction du temple, la situation religieuse se trouve modifiée radicalement; la classe si puissante et si dépravée des *pharisiens teints* semble balayée. Il ne resta que le pharisaïsme pur, tel qu'il nous apparaît dans le Talmud. Ce dernier aurait pu se réconcilier avec l'Am-haaréç, si, d'une part, la haine traditionnelle entre eux n'avait pas persisté, et si, d'autre part, les changements qui s'étaient opérés dans les idées de l'Am-haaréç n'avaient rendu la réconciliation impossible. En effet, les Am-haaréç avaient donné naissance à un parti hérétique, les *Minim*, les Nazaréens et les Ebionites. Ils commençaient à renoncer à certaines cérémonies extérieures, et, au lieu de combattre les faux pharisiens, ils sont devenus les adversaires du pharisaïsme en général. Cette filiation du parti des *Minim* est attestée, non seulement par le caractère du parti de Jésus, qui se recrutait dans ces milieux, mais encore par la comparaison la plus superficielle de notre passage de Mathieu avec les sources talmudiques. Dans Mathieu, on reproche aux pharisiens leur piété purement extérieure et leur préoccupation constante de jeter de la poudre aux yeux : « C'est pourquoi ils portent de larges phylactères et de grosses franges à leurs vêtements... Ils donnent la dîme de la menthe, de l'anis et du cumin... » ; mais toutes ces cérémonies sont encore considérées comme obligatoires, ce sont des choses bonnes en soi, dont l'abus seul est condamnable, et que l'Am-haaréç lui-même est obligé d'accomplir. Après la destruction du temple, l'Am-haaréç n'accomplit plus ces pratiques. Les docteurs du Talmud, à cette époque, déclarent appartenir à la classe de l'Am-haaréç celui qui

ne met pas de phylactères, qui ne porte pas de franges à ses vêtements ou qui ne donne pas la dîme de ses fruits. L'Am-haaréç de l'Évangile est donc identique à celui du Talmud, seulement, après la destruction du Temple, ce dernier commence à négliger certaines pratiques religieuses. Il est assimilé, par les docteurs, aux *Minim,* à moins qu'il ne se confonde avec eux. « Si nous faisions des affaires avec les Am-haaréç, dit un docteur, ils nous tueraient. » Et, d'autre part, « il est défendu de faire des affaires avec les *Minim* », et on les croit capables d'assassiner un docteur de la loi [1]. Les *Minim* sont les *Nazaréens,* et on voit, par ce qui précède, qu'ils se confondaient où étaient tout prêts de se confondre avec les Am-haaréç. Une fois l'Am-haaréç sur cette voie, toute réconciliation entre lui et le pharisaïsme est impossible. Il devient lui-même un parti, qui est bientôt en minorité dans le peuple, et qui, finalement, se sépare du Judaïsme.

Vienne, juin 1886.

M. Friedländer.

[1] Comparez ensemble *Peçahim*, 49 *b*; *Aboda Zara*, 27 *b* et 28 *a*. Voir aussi Grætz, vol. IV, note 11, l'extrait de saint Jérôme sur les *Nazaréens* appelés *minim* par les pharisiens, et Epiphane, *Hæres*, XXIX.

ÉTUDES D'ARCHÉOLOGIE JUIVE

La science du judaïsme, qui a eu une floraison si extraordinaire dans le cours de ce siècle, a donné naissance à de nombreux genres d'études, mais elle n'a pas abordé l'archéologie. C'est, en effet, un spectacle de haute ironie de voir que cette « ruine du passé » — c'est ainsi qu'on appelle le judaïsme, — monument vivant de l'antiquité, ne se soit pas encore mis à l'étude de l'archéologie. Le manque de matériaux d'étude explique ce fait, au moins en partie, sinon entièrement : d'autres peuples ont péri, en laissant à la postérité des témoins et des traces de leur existence ; les Juifs ont perdu et laissé périr les monuments de leur passé, et ce sont eux qui ont survécu. Chez les nations qui vivent tranquillement dans leur pays, de nombreux monuments des temps passés, des églises, des édifices, des statues, des inscriptions, des constructions de toutes sortes et même le mobilier d'usage courant, se conservent à travers les siècles, parviennent aux générations postérieures et produisent, par le contraste, par cette disposition à la comparaison qui est innée chez l'homme, la science des antiquités nationales. Cette continuité historique ne s'est pas montrée chez les Juifs. Grâce aux exils qu'ils subirent, soit en masse, soit partiellement, la main de l'histoire a effacé, comme d'un coup d'éponge, les annales de leur passé. Un peuple de conservateurs qui avait sans cesse à combattre contre les ennemis du moment, pour maintenir sa religion, ses rites et son culte, pouvait rester indifférent à la transmission de choses matérielles, d'objets périssables. Là où le salut des vivants réclamait toute la vigilance des bons esprits, il ne restait guère de temps ni de loisir pour s'occuper de ce qui était mort ou de ce qui allait s'éteindre. Les Juifs manquaient de ce calme et de cette tranquillité d'esprit qui permettent à un peuple de s'occuper de ses antiquités. Les conséquences des événements historiques sont lentes à s'effacer, et ce manque de goût pour leurs antiquités, résultat de longues années de souffrances, n'a pas encore entièrement disparu chez les Juifs. L'ar-

chéologie juive, comme science indépendante, est encore un de nos desiderata, que l'avenir doit réaliser. Toutefois, la nécessité de créer et de cultiver cette science s'est manifestée. Une série de fouilles, entreprises dans différents pays, ont mis au jour tout un matériel qui réclame des études d'ensemble s'appuyant sur les données de notre ancienne littérature : ces découvertes sont dues à l'intérêt que professent pour nos antiquités nationales des savants de toutes les confessions. La terre aussi commence à nous ouvrir ses entrailles et à laisser parler les pierres, qui partout fournissent, pour l'histoire et les antiquités des peuples, des éléments si riches et si curieux. En dehors de la Palestine, où l'on découvre des restes d'anciennes synagogues, toutes sortes de fragments d'objets d'art, des débris de diverses espèces d'architecture, tant sacrée que profane, des monuments funéraires et des inscriptions en grand nombre, les fouilles pratiquées dans les autres pays qui furent le théâtre de notre histoire ont commencé à fournir des matériaux imprévus pour la connaissance et l'étude de nos antiquités. En Europe, c'est l'Italie qui tient le premier rang sous ce rapport, avec ses catacombes de Rome et de Venosa. Ensuite viennent l'Asie-Mineure et cette côte septentrionale de l'Afrique, si remarquable dans l'histoire juive de tous les siècles. Comme les découvertes elles-mêmes, la science qui s'y rattache est éparse dans la littérature, il faudra en réunir tous les éléments, car la science juive attend là une moisson que d'autres ont semée. Les savants juifs doivent cet hommage à leur passé de recueillir cet héritage.

Nous voudrions seulement esquisser la tâche et montrer par quelques exemples ce qu'il y a d'attrayant et d'utile à traiter les questions archéologiques concernant les antiquités juives, bien que l'étude de ces découvertes laisse subsister plus d'énigmes qu'elle ne donne de solutions.

I

LA SYNAGOGUE DE HAMMAM-LIF.

I

Le 17 février 1883, le capitaine E. de Prudhomme découvrit à Hammâm-Lif, en Tunisie, dans le voisinage de Carthage, le parquet en mosaïque d'une salle de 9 m. de long sur 5 m. 25 de

large [1]. C'est un monument précieux pour l'archéologie tant juive que chrétienne. L'explorateur se trouvait en présence d'une mosaïque antique, d'un dessin splendide et d'une couleur éclatante, qui dut tout de suite captiver l'attention par son état de parfaite conservation et par ses dimensions extraordinaires. En l'examinant de plus près, on découvrit qu'elle était divisée en trois champs inégaux; le champ de gauche, fort large, et le champ de droite, plus étroit, étaient ornés de toutes sortes de plantes, d'animaux et particulièrement d'oiseaux ; le champ du milieu se subdivisait en trois nouveaux champs, dont le supérieur représentait la mer avec des poissons et des oiseaux aquatiques ; le champ inférieur représentait la végétation du pays : des palmiers, des fleurs, un couple de paons et un couple d'autres oiseaux ; dans le champ du milieu, ayant de chaque côté un chandelier à sept branches, se trouvait l'inscription-dédicace suivante :

SANCTASINAGOGANARONPROSA
LVTEMSVAMANCILLATVAIVLIA
NAPDESVOPROPIVMTESELAVIT ☧

D'après la *Revue archéologique* (1883, I, 161), on aurait déterré également des fragments de marbre et des débris du chandelier à sept branches.

Sur un mur d'une seconde salle plus petite, longeant le côté droit de la mosaïque, on découvrit ensuite une seconde inscription :

ASTERIVSFILIVSRVS
TICIARCOSINAGOGI
MARGARITARIDDEIPAR
TEMPORTICITESSELAVIT

Dans un troisième espace, attenant au côté large (gauche) de la mosaïque, une troisième inscription double :

ISTRV	ISTRV
MENTA	MENTA
SERVI	SERVI
TVINA	TVIAMA
RITANVS	RONI

[1] Voir *Revue archéologique*, 3e série, tome I (1883), p. 157 et suiv.; p. 222, 226

Avant de procéder à un examen plus approfondi de ces inscriptions, de nombreux indices, apparaissant à première vue, indiquent les uns une origine juive du monument, les autres une provenance chrétienne. Le bâtiment est désigné comme étant une synagogue, l'un des fondateurs de la mosaïque est appelé archisynagogus; le chandelier à sept branches apparaît trois fois, comme le sceau du caractère juif de la mosaïque; à droite et à gauche du chandelier de gauche, là où M. Delattre a vu un A et un Ω, il y a sans doute un *éthrog* et une corne, nouveau symbole juif [1].

Mais le panier de pain, les poissons, les paons ne sont-ils pas de véritables symboles chrétiens qui, à eux seuls, assigneraient au monument une origine absolument chrétienne ? Basilique ou synagogue, telle est la question. Des fouilles ultérieures, qui ont mis à nu les fondements de tout le bâtiment (voir le plan dans la *Revue archéologique*, 1884, I, p. 274), n'ont pas donné de solution certaine. Le plan horizontal ne révèle nullement le caractère d'une église chrétienne, comme M. Renan l'a établi (*l. c.*). Du reste, le maître de l'archéologie chrétienne, J.-B. de Rossi (*Arch. de l'Orient latin*, II, 452), d'accord avec les membres de l'Académie française, écarte l'idée d'une basilique et désigne la construction sous le nom de synagogue.

II

Avant d'examiner l'inscription, une première question se pose donc, savoir : les symboles chrétiens d'apparence ont-ils un caractère si prononcé qu'ils ne permettent pas d'attribuer au monument une origine juive ? A cet effet, nous allons examiner successivement ces symboles, y compris l'A et l'Ω, que M. Delattre prétend avoir reconnus.

A et Ω.

Même si ces deux signes s'étaient trouvés réellement sur la

et suiv. Voir la figure, *ibidem*, 1884, planche VII-XI. La photographie qui est reproduite ici nous a été donnée par M. Théodore Reinach, elle est faite d'après un cliché de M. Balagny.

[1] *Revue archéol.*, 1884, I, p. 273, note 2, il est dit : « Ces deux objets que l'on distingue bien sur l'aquarelle originale ; » il est impossible de les reconnaître sur la photographie.

MOSAÏQUE DE HAMMAM-LIF

Revue des Etudes Juives t XIII p 48-49

Imp Cerf et fils Versailles

mosaïque et n'avaient pas été reconnus comme les symboles juifs bien connus de l'*éthrog* et du *loulab* ou d'une corne, on n'aurait encore rien prouvé en faveur de l'origine chrétienne du monument. Bien que l'Apocalypse rapporte ces lettres au Christ (*Apoc.*, 1, 8; 21, 6; 22, 13), et qu'on s'en soit servi ultérieurement pour les monogrammes de Jésus, ce qui leur a donné un caractère tout à fait chrétien, il est évident que dans S. Jean elles forment un véritable hellénisme ; comme le Talmud dit מאל"ף ועד תי"ו (*Aboda Zara*, 4 *a*), comme nous disons « depuis A jusqu'à Z », on disait, en grec, depuis A jusqu'à Ω. Aussi, ces lettres se trouvent tout naturellement dans les épitaphes de la catacombe juive de Venosa, et même, conformément aux lois de l'écriture hébraïque, l'Ω se trouve à gauche de l'inscription [1].

Les pains.

Avant d'examiner les prétendus symboles chrétiens, nous avons le devoir de faire une remarque, c'est qu'il faut voir si un objet employé comme symbole dans une œuvre peinte est isolé et pourvu de tous les caractères du symbole, ou s'il se trouve au milieu d'autres objets, sans aucune signification propre. Si on voyait, sur des peintures ou des sculptures ornant des pierres tumulaires, un panier contenant des pains reconnaissables comme pains eucharistiques à leurs entailles en croix, si ces pains se trouvaient près d'un calice ou même de cinq ou sept pains indiquant le miracle de la multiplication des pains, il ne pourrait, dans ce cas, y avoir aucun doute, et l'origine chrétienne du monument ne saurait être contestée (voir Kraus, *Realencyclopädie der christl. Alterth.*, I, 174 et suiv.). Le panier à pain de notre mosaïque, si toutefois ce sont des pains que le panier contient, se trouve sur le panneau de gauche, au milieu de toutes sortes d'oiseaux, d'animaux, de guirlandes de plantes, à peu près comme les fruits peints qu'on trouve sur les fresques pompéiennes et avec lesquelles le dessin de la mosaïque a beaucoup de ressemblance. On n'y voit ni entailles en croix, ni signes eucharistiques. Le panier représenté n'a aucun caractère symbolique et pourrait figurer sur la mosaïque d'une synagogue tout aussi bien que sur celle d'une église. Du reste, on trouve aussi des paniers à fruits comme symboles

[1] Voir Krauss, *REP.*, I, p. 61-62, où il y a des exemples de cette manière d'écrire l'A et l'Ω sur des monuments chrétiens. Kraus a négligé ici les épitaphes de la catacombe juive de Venosa. Conf. Ascoli, *Iscrizioni di antichi sepolchri giudaici del Napolitano*, p. 56.

juifs sur des monnaies juives; ce sont probablement les corbeilles dans lesquelles on portait triomphalement au sanctuaire les prémices, les Biccourim (voir M. A. Levy, *Gesch. der jüd. Münzen*, p. 44, et 138, note 1).

Les poissons.

Quant aux poissons qu'on voit sur notre mosaïque, il est surtout à remarquer que rien en eux ne rappelle le symbole connu. Ce sont des poissons de forte taille, représentés nageant dans la mer, de véritables animaux marins, et non de ces esquisses ressemblant à des poissons qui doivent symboliser l'ἰχθύς = Ἰησοῦς χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ (Heuser, dans Kraus, *REP.*, I, 516 et suiv.). Mais, malgré le caractère défini que le symbole des poissons a pris dans l'art chrétien, les figures de poissons ne sont pas exclues des monuments juifs. Il n'est pas nécessaire de supposer que les Juifs connaissaient exactement la signification du poisson comme symbole. La reproduction du poisson sur les monnaies juives est prouvée (voir Madden, cité dans la *Gaz. arch.*). Le poisson représenté sur la pâte de verre, datant d'Hérode, conservée au Cabinet des médailles de Paris, doit signifier la pêche dans le lac de Tibériade (*Gaz. archéol.*, I, 116). Si le caractère symbolique du poisson n'était *pas encore* connu à cette époque, il n'était pas connu davantage plus tard des Juifs. M. Derenbourg (*Rev. arch.*, 1883, I, 227) a vu une ancienne Bible juive qui avait des poissons parmi ses ornements. Nous ajouterons que, parmi les illustrations des douze signes du zodiaque qui ornent la prière de la rosée (טל) du *Mahzor* de Pâque, soit dans les manuscrits, soit dans les *Mahzor* imprimés, il y a deux petits poissons nageant en sens inverse, représentant le signe zodiacal des poissons. Nous pouvons aussi indiquer la reproduction sculptée de deux poissons sur une pierre tumulaire juive. Le cimetière juif de Lemberg, en Galicie, nous offre ce remarquable spécimen (*Ben Chanania*, année IX, p. 213). Ses auteurs ne connaissaient certainement pas la signification et l'importance que le poisson avait un jour sur les épitaphes. Mais on peut aller plus loin et affirmer que, même aux époques et aux lieux où la signification symbolique des poissons était reconnue, on n'hésitait pas à les faire figurer sur des monuments juifs. On n'a pas oublié les peintures des plafonds de la catacombe juive de la Vigna Randanini, que Garrucci a reproduites la première fois sur la planche 489 de sa *Storia della arte cristiana*, et a expliquées, volume VI, p. 156. Dans deux champs

demi-circulaires de ce plafond, situés l'un vis-à-vis de l'autre, nous découvrons des reproductions de poissons qui, au nombre de cinq, semblent nager gaiement pêle-mêle, et qui, par leur disposition et leur petitesse, rappellent plutôt le symbole du poisson tel qu'on a coutume de le représenter sur des monuments chrétiens. Ce plafond, qui, sous plus d'un rapport, nous donne des aperçus sur la culture des arts chez les Juifs (Garucci, *Dissertazioni archeologiche di vario argomento*, II, 174), prouve aussi qu'on a tort de croire à l'emploi du symbole des poissons par les chrétiens seuls [1].

Les Paons.

C'est l'archéologie chrétienne qui nous a habitués à considérer le paon comme un symbole exclusivement chrétien de l'immortalité ou de la pénitence (Henszelmann, *Mittheilungen der k. k. Centralcomm. zur Erforsch. und Erhall. der Baudenkm.*, XVIII, Vienne, 1873, p. 78; Kraus, *REP.*, *s. v. Pfau*). Un regard jeté sur notre mosaïque suffit pour y découvrir immédiatement un ancien motif de l'illustration murale, qui est bien loin de toute signification symbolique. Ainsi, les paons nous apparaissent, par exemple, dans les paysages de la maison aux fresques de Pompeï (v. Presuhn, *Pompei*, 2e partie). Des ouvriers mosaïstes italiens ont pu adopter aussi ce motif pour le parquet en mosaïque de Hammâm-Lif. Adrien de Longpérier a montré que le paon était encore employé en Orient durant le moyen âge comme motif décoratif (*Rev. arch.*, n. sér., XII, 358). Ce motif demeura bien recherché, même pour des buts profanes, sans signification symbolique, et apparaît encore sur des miniatures et des sculptures du VIIIe et du IXe siècles. On le retrouve même sur un peigne d'ivoire, affecté à l'usage domestique, qui est conservé au musée germanique de Nuremberg, et sur lequel se voit un couple de paons qui boivent dans un vase (*Anzeiger f. Kunde der deutsch. Vorzeit*, 1882, p. 331).

Mais, même à l'époque où le symbole du paon était déjà entré au service de l'art chrétien, les Juifs ne se sont pas abstenus de la reproduction figurée du paon. Nous sommes encore obligé de renvoyer à la Catacombe juive de la Vigna Randanini, où, entre autres images, on peut trouver la reproduction de plusieurs paons au plafond de la seconde voûte sépulcrale (voir Garucci,

[1] On trouve déjà des poissons reproduits sur les antiquités de Tiryns; voy. Schliemann, *Tiryns*, 109, 112, 113, 142.

tav. 489; W. Schultze, *Die Katakomben*, p. 88). Comme sur notre mosaïque, qui, par la conception si claire et la vivacité des couleurs, révèle une simple pièce de décoration sans aucune prétention symbolique, absolument comme sur les fresques pompéiennes, où on trouve des paons contemplant au bord d'un bassin le jet d'eau jaillissante, au milieu d'autres oiseaux et de plantes, ainsi il y a sur le plafond du cubiculum juif décrit par Garucci des paons mêlés à d'autres oiseaux, et cela sans aucune idée symbolique.

III

Ayant acquis ainsi, par l'examen des reproductions qui semblent prouver l'origine chrétienne du monument, la certitude qu'elles n'ont aucun caractère symbolique telles qu'elles sont représentées sur la mosaïque, et qu'en elles-mêmes elles ne peuvent être considérées comme chrétiennes, nous constatons, d'autre part, que la reproduction des objets indiquant une origine juive présente une tendance si prononcée et une signification si clairement symbolique, et ces symboles mêmes ont si bien le caractère juif, que ces images seules suffisent pour que nous déclarions que le bâtiment dans les fondements duquel on a trouvé ce parquet en mosaïque est une synagogue; qu'importe que l'*ethrog* et le *loulab* ou l'*éthrog* et la corne flanquent un seul des chandeliers à sept branches ou les deux [1], en tout cas ce sont des symboles dont la signification exclusivement et rigoureusement juive est hors de doute. Il est inutile d'insister sur le caractère absolument juif du chandelier à sept branches. Toutefois comme M. Maury (*Rev. arch.*, 1883, I, 222) prétend que ce symbole se rencontre quelquefois sur les monuments chrétiens de l'église primitive, je discuterai cette question de plus près.

Le chandelier à sept branches.

Il s'agit tout d'abord de combattre ici une erreur commise par H. Guthe (*Zeitschr. des deutsch. Palaestinavereins*, VIII, p. 334), lorsqu'il prétend que les Juifs ont transgressé une pres-

[1] M. Renan, dans *Revue arch.*, 1884, I, 273, dit de ces deux « appendices » du chandelier de droite : « Peut-être ne les a-t-on pas remarqués ».

cription talmudique en reproduisant ainsi, par la sculpture, le chandelier à sept branches sur des monuments. Il veut entendre par là la défense de la baraita de *Mena'hot*, 28 *b* (cf. *Rosch haschana*, 24 *a* ; *Aboda Zara*, 43 *a*) de fabriquer une *Menora* qui serait une copie du chandelier à sept branches du sanctuaire. Naturellement, il s'agit ici d'une menora employée comme objet d'usage journalier : on n'y parle pas d'une reproduction figurée, peinture ou fresque, soit en relief soit à plat. Les Juifs n'ont donc jamais transgressé une défense traditionnelle par l'emploi du chandelier à sept branches, qui leur rappelait ce qu'il y avait de plus cher et de plus frappant dans l'existence du sanctuaire. Il paraît qu'avant la destruction du temple, ce symbole n'était pas encore usité, car on ne le trouve pas sur les monnaies juives [1]. Sa reproduction sur l'arc de triomphe de Titus doit avoir eu quelque influence sur sa propagation [2]. Le chandelier à sept branches, se trouvant ainsi représenté sur le monument qui symbolisait la Judée vaincue par Rome, est devenu en quelque sorte le symbole officiel du judaïsme en exil. Quand on le trouve sur une tombe, il montre d'une façon indiscutable qu'un Juif y repose, comme le prouvent clairement les catacombes de Rome et de Venosa. Mais, de même que ce symbole a pris son essor de Rome, il est venu aussi directement de la Palestine à travers la *diaspora*. Tandis qu'en Occident, le chandelier à sept branches n'apparaît ordinairement que sur des tombeaux, des épitaphes, des lampes funéraires, des verres dorés ou des pierres sculptées, on le voit, en Orient, sur des édifices, des colonnes, des chapiteaux comme un symbole très fréquent. Tantôt il est représenté en relief, tantôt simplement comme ornement d'une surface (v. Kraus, *REP.*, II, 296). Aux preuves déjà connues viennent s'ajouter la lampe trouvée par Lawrence Oliphant dans une tombe juive du Carmel (*Quarterly Statement*, 1886, p. 8) et les spécimens découverts par Schumacher dans la région orientale du Jourdain et qui sont reproduits dans la *Zeitschr. des deutsch. Palaestina-Vereins*, VIII, 333. On ne peut encore citer aucun monument chrétien de l'antiquité sur lequel apparaisse comme symbole le chandelier à sept branches. Si Münter (*Sinnbilder*, I, 86) déclare que les chrétiens l'avaient aussi parmi leurs symboles et s'il veut y voir une allusion au verset 20 du chap. XII de l'Apocalypse, la première affirmation n'est pas prouvée et la dernière est inexacte.

[1] L'exception citée par Madden est encore douteuse. Voir Madden, *Coins of the Jews*, p. 102.

[2] C'est à cause de lui que cet arc est désigné dans le *Mirabilia Urbis Romæ* sous le nom d'*arcus septem lucernarum*.

Le passage de l'Épître aux Hébreux, IX, 2, n'est pas un point d'appui plus sûr pour prétendre que les chrétiens attachaient à ce symbole une signification particulière. On considère comme étant de provenance juive le sarcophage, orné de sculptures autrefois dorées, conservé au musée Kircher de Rome, et cela à cause du chandelier à sept branches (voir Schultze, *Archæologische Studien*, p. 264). De Rossi déclare formellement que le chandelier à sept branches est caractéristique du judaïsme, et que là où on a cru le trouver sur des monuments chrétiens, on l'a confondu avec le palmier. Sur la mosaïque de la cathédrale de Novare, le chandelier apparaît dans la pièce qui a été l'objet d'une restauration moderne (voir *Bulletino di archeologia cristiana*, série III, tome II, p. 51). De Rossi déclare également d'origine juive les lampes rouges en terre cuite de Chiusi (*ibid.*, tome VI, p. 76, n. 1) sur lesquelles on remarque le chandelier à sept branches. Kraus (*l. cit.*) résume l'opinion généralement admise, vu l'état actuel de la science, en disant : « Jusqu'à présent le chandelier n'a été représenté que sur des monuments juifs ». On peut même attribuer aux Juifs la présence du chandelier sur des monnaies mahométanes. Les graveurs juifs au service des califes éternisaient leurs souvenirs nationaux en les reproduisant sur les monnaies. Comme il est établi qu'il y a eu dans les premiers temps du califat des intendants des monnaies qui étaient juifs, il n'y a aucune difficulté de croire à l'origine juive de ces symboles sur les monnaies arabes. Stickel (*Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellsch.*, XL, p. 85) a reproduit récemment une de ces monnaies de cuivre qui se trouve à Iéna (Cf. H. Guthe, *l. cit.*, p. 335). Tandis que, dans la synagogue, le chandelier à sept branches demeura comme symbole ou, tout au plus, fut employé comme ornement de surface ou de relief, dans l'Église, on le retrouve, aux siècles suivants, servant à des usages matériels : là aucune défense n'en empêchait l'exécution plastique. Le chandelier du tabernacle et du sanctuaire à Jérusalem fut pris comme modèle du candélabre d'autel ; le relief de l'arc de Titus fut considéré comme une copie si fidèle qu'on en reproduisit exactement, dans leurs plus menus détails, les figures d'animaux qui se trouvent à la base, comme l'a montré Antoine Springer, en 1860, dans les *Mittheilungen der k. k. Centralcommission*, V, 316.

Peut-être peut-on encore attribuer une influence sur la propagation de ces reproductions à cette circonstance que, dans la typologie chrétienne du moyen âge, le chandelier à sept branches désignait la vierge Marie. Ainsi dit le *Speculum humanæ salvationis* de Kremsmünster :

Quapropter (ipsa) pulchre etiam præfigurata est in candelabro aureo
Quod lucebat Jerusalemis in domini templo,
Super quod VII lampades ardentes stabant,
Quæ VII opera misericordiæ in Maria figurabant[1].

Le chandelier de bronze à sept branches qui se trouve dans la cathédrale d'Essen (connu par la reproduction de l'ouvrage *Aus'm Weerth, Kunstdenkm. des christl. Mittelalters in d. Rheinl.*, I, 2, p. 36, planche XXVIII) date de la fin du Ier ou du IIe siècle de l'ère chrétienne. Il y avait à Prague un pareil chandelier, qui n'existe plus maintenant, mais qui était déjà célèbre en 1158. Il avait été pris à Milan comme butin de guerre et portait, déjà en 1395, le nom de *Chandelier salomonien* (Otte, *Handb. der christl. Kunstarch.*, I, p. 166, n. 5, 5e édit.). Au sujet de cette appellation, nous renvoyons le lecteur aux observations classiques d'Adrien de Longpérier sur l'Opus Salomonis (*Rev. arch.*, n. sér., XII, 359), qui en fait un chef-d'œuvre artistique. Le candélabre de l'église de Sainte-Marie, à Colberg, portant une inscription de l'année 1327, est également la copie du chandelier de l'arc de Titus (voir Fr. Kugler, *Kleine Schriften*, I, 784). Outre les imitations signalées par Otte (*l. c.*, 164 et suiv.), on en trouve d'autres dans les dômes de Halberstadt (Kugler, *l. c.*) et de Milan (*Aus'm Weerth, l. c.*, p. 37, n. 66). Pour clore cet aperçu de l'histoire des reproductions et imitations du chandelier à sept branches, nous mentionnerons le Heptalychnos du palais de Byzance, dont Const. Porphyrogenète rapporte qu'on allumait les lumières lors des processions solennelles. Nous concluons de tout cela que la présence du chandelier à sept branches sur le parquet en mosaïque de Hammam-Lif caractérise l'édifice où il fut trouvé comme un édifice juif, c'est-à-dire comme une synagogue.

IV

La probabilité, que nous avons acquise par l'examen de la mosaïque, d'une origine juive doit devenir une certitude par l'examen des inscriptions, du moins nous l'espérons. D'après la disposition des mots, qui est d'une clarté évidente, comme M. Renan l'a prouvé, l'inscription du milieu du parquet de la mosaïque est ainsi conçue :

[1] *Jahrb. der k. k. Centralcomm.*, V, 44.

SANCTA SINAGOGA NARON PRO SA
LVTEM SVAM ANCILLA TVA JVLIA
NAP̄ DE SVO PROPIVM TESELAVIT

Les nombreuses fautes de grammaire qui s'y trouvent n'arrêteront pas ceux qui sont habitués à observer sur les épitaphes des époques de basse latinité l'emploi défectueux des prépositions par rapport aux cas. On lit même sur une antique inscription chrétienne de Venise : Cuncta fraternitatem (*Bulletino di arch. crist.*, 1874, p. 137), et sur l'inscription d'une mosaïque : DE DONVM (*sic*) DEI FECERVNT (*Rev. arch.*, n. s. XXXII, p. 404). *Pro* avec l'accusatif, *propium* pour *proprium*, après *de suo*, n'aura donc plus rien de choquant. La proposition, faite par M. Renan, de voir dans *propium* une abréviation du mot *propitiatorium* a déjà été rejetée par M. de Wailly, comme « inadmissible » et contraire à toutes les règles (*Rev. arch.*, 1883, I, 227). Sans considérer que le commencement de l'inscription manquerait de construction et resterait en l'air, le mot proposé, qui serait la traduction de ἱλαστήριον (= קדש הקדשים) est impossible. De suo propium (= de suo proprio, comme sua pecunia, propria pecunia des inscriptions romaines et le ἐκ τῶν ἰδίων si fréquent sur les inscriptions grecques) signifie : « par les propres moyens ». Mais que signifie le P barré de la 3e ligne ? M. Boissier propose de lire *proselyta*. Quoique nous connaissions par les inscriptions la manière de faire ressortir cette qualification après les noms propres (v. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J. Ch.*, II, 567, note 292), on ne connaît pas encore de signe épigraphique de ce mot. Même à l'époque la plus florissante de la propagande juive, les conversions au judaïsme ne doivent pas avoir été si fréquentes qu'il ait fallu se servir d'une abréviation du mot prosélyte. C'est pour la même raison que je n'ose pas penser au mot *pateressa* par lequel Juliana se serait désignée comme la femme d'un *pater synagogæ*, c'est-à-dire comme *mater synagagæ* (Schürer, p. 520, note 117). La forme pateressa, que Schürer n'indique pas, se trouve dans la catacombe de Venosa (v. Ascoli, p. 50, note l., 53). Dans cet embarras, il n'y aura rien d'autre à faire que de rappeler la forme Naritanus = Naronitanus de la troisième inscription, quoique la lettre R sur l'inscription soit distinctement différente de P, et de voir dans le P barré une abréviation de — r(onitana). M. Renan a déjà voulu lire Naronensis, mais il s'est laissé arrêter par la forme du P barré. Nous ne prendrons pas non plus Naron pour le nom de la synagogue, mais pour une abréviation de l'endroit où

cette synagogue était située, conformément à Schmidt, *Ephemeris epigraphica,* tome V (1884), p. 537, note 1222. Le texte corrigé en bon latin est donc le suivant :

Sanctam synagogam Naronitanam pro salute suâ ancilla tua Julia
Naronitana de suo proprio tesselavit.

C'est-à-dire : « Dans cette sainte synagogue naronitaine, ta servante Julia, la Naronitaine a fait placer, à ses frais, pour le salut de son âme, cette mosaïque. »

La deuxième inscription, qui se trouve sur le seuil qui conduit du portique à la salle principale, se divise naturellement ainsi :

ASTERIVS FILIVS RVS
TICI ARCOSINAGOGI
MARGARITA RIDDEI PAR
TEM PORTICI TESSELAVIT

Les noms n'ont rien d'extraordinaire et peuvent être attribués sans hésitation à des Juifs (v. Zunz, *Gesamm. Schr.*, II, 22). L'archosynagogus est un dignitaire synagogal bien connu : ceci est attesté par de nombreuses inscriptions de toutes les parties de la *diaspora* (Schürer, p. 364). La 3e ligne est difficile. M. Renan (*l. c.*, 162) dit : « La 3e ligne est une énigme. Margaritarius D[omini] Dei serait trop bizarre. J'avais pensé à Margaritar[ii] Jodei, pour Judei, mais il n'est guère naturel qu'un tel mot se trouve dans un sanctuaire juif ». Quant au sens qu'auraient les mots de Margarita Riddei, comme Schürer (p. 365, n. 62 *a*) propose de lire, d'après J. Schmidt, il est impossible de le savoir. La difficulté se résout de la façon la plus simple, si on considère le premier D comme l'abréviation de *domus*. Nous nous bornerons à un seul exemple qui corrobore cette explication. Sur une inscription de Patras se trouvent les lettres I. H. D. D., c'est-à-dire « in honorem domus divinæ (*Rev. arch.*, n. série, X, 386). Quoique sur les inscriptions africaines, comme par exemple, dans C. I. L., tome VIII, nos 2389, 4792, 10642, nous trouvions *domus dei* dans le sens d'église, cette expression, n'étant que la traduction de l'expression juive désignant primitivement la synagogue בית ה' ou בית אלהים, peut d'autant plus facilement désigner, dans notre inscription, un édifice d'origine juive que celui-ci est désigné comme synagogue dans l'autre partie de l'inscription. Si nous ne voulons pas admettre la construction un peu lourde de « domus dei partem portici », nous

pouvons aussi voir dans D l'abréviation de *domo* ou *domi*, ce qui signifierait alors dans « dans la maison de Dieu ». Comme chez les chrétiens, dans les églises, il était d'usage chez les Juifs de perpétuer le nom des donateurs par des inscriptions placées dans les synagogues (v. Levy, *Jahrb. f. d. Gesch. d. Juden*, II, 272). C'est surtout dans les mosaïques que les donateurs avaient coutume de faire mettre leur nom (voir Eugène Müntz, *Rev. arch.*, n. sér., XXXII, 402). Même quand quelqu'un avait fait simplement restaurer une partie d'une mosaïque, il y mettait son nom. Ainsi, dans la cathédrale de Pesaro, dans cette partie du parquet en mosaïque qui représente des paons, il y a une inscription ainsi conçue : A SOLINVS IOHIS (IOHANNIS?) VRSELLIOS PAVONES FACERE FECIT (*ib.*). Ainsi, nous voyons par notre inscription qu'Astérius, fils de l'archisynagogus Rusticus, le joaillier, a fait faire une partie de la mosaïque.

La troisième inscription qui présente en apparence le même texte sur deux colonnes, avec une divergence à la fin, est la partie la plus difficile de l'inscription. M. Renan suppose que ISTRVMENTA (c'est-à-dire *instrumenta* dans le sens de τεῦχος, livres) signifie ici rouleaux de la Loi (*l. c.*, 163). Faut-il donc croire que la petite salle attenant à la grande salle, comme cela arriva plus tard dans mainte synagogue, était destinée à recevoir l'armoire contenant les rouleaux de la loi, et que ceux-ci étaient eux-mêmes un cadeau du Naronitanien de l'inscription, dont le nom hébreu a pu être עמרם ? On ne peut faire que des suppositions à cet égard.

V

Au point où nous sommes arrivé, nous pourrions, à vrai dire, résumer notre argumentation et dire que l'examen des caractères tant intérieurs qu'extérieurs des symboles et des inscriptions n'a rien donné qui s'oppose à admettre l'origine juive de ce monument et à croire que nous avons, dans les mosaïques de Hammam-Lif, les restes d'une ancienne synagogue juive. Mais il faut encore discuter l'opinion qui veut y reconnaître une basilique de la façon la plus certaine. A cet effet, nous traduirons textuellement les paroles de M. Schürer, qui a formulé cette opinion (*l. c.*, 365, note 62 *a*) : « Dans les ruines d'une antique basilique située à Hammam-el Enf, dans le voisinage de Tunis, se trouve

une inscription où on lit, entre autres : Asterius filius... Le monogramme qui s'y trouve ajouté, et qui appartient sûrement à la fondation primitive, fait de l'inscription une inscription chrétienne. Toutefois l'influence juive y est sensible par la présence du chandelier à sept branches. » Évidemment M. Schürer n'est renseigné sur la mosaïque que d'une manière superficielle et inexacte. L'endroit s'appelle Hammâm-Lif ; l'inscription n'a pas été trouvée dans des ruines, mais sur un parquet de mosaïque sous le sol ; ce n'est pas une seule inscription où on lit « entre autres... », ce sont deux, ou plutôt trois inscriptions distinctes ; il n'y a pas de monogramme ajouté, mais seulement des dessins et des inscriptions. M. Schürer a pris les trois inscriptions imprimées l'une à la suite de l'autre dans *Ephemeris epigraphica*, V, 137, pour une seule. Il a été également induit en erreur par ce qui y est dit, page 538, *ibid.*, que le monogramme chrétien $\frac{P}{A|\omega}$ se trouverait sur la mosaïque. Ce n'est pas le P barré qui représenterait ici le prétendu monogramme de la croix. En ce cas, Juliana aurait dû consacrer la mosaïque au Christ, et il ne faudrait pas lire Julia Naronitana ; cependant M. Schürer, sans avoir examiné de près les inscriptions, dit, p. 370, n° 84 : « L'inscription de Hammam-El Enf, qui commence par Sancta Julia Nar(onitana)... » La basilique de M. Schürer, comme nous voyons, ne tient guère debout. Il n'y a guère d'appui pour lui dans le fait que les Marcionites de Syrie emploient synagoga pour église et que l'on ne trouve l'archisynagogus que chez les judéo-chrétiens de la Palestine comme dignitaire chrétien. Parmi les 408 inscriptions ayant sûrement une origine chrétienne que Karl Künstle a examinées, d'après le tome VIII du *Corpus inscr. latin.* (dans la *Theolog. Quartalschrift*, 67, p. 58 et s., p. 415), il n'y en a pas une qui prouve que les chrétiens d'Afrique se servaient des termes de « synagoga » et « archisynagogus ». Mais, outre ces considérations avons-nous, en réalité, le droit de voir dans le P barré le monogramme de Jésus? En effet, il est indubitable que le monogramme peut remplacer, dans le milieu d'une phrase, le nom de Christ ; nous ne citerons à ce sujet que l'exemple qu'on trouve dans *Bulletino di arch. crist.*, IVe série, tome I, p. 105 : ἐν εἰᾳ ☧ βασιλείᾳ. Le monogramme pourrait donc, dans notre inscription, remplacer le vocatif *Christe*, mais d'abord, il faut apporter la preuve que la « crux monogrammatica » se trouve sous la forme que révèle le P barré sur notre inscription, et si on le trouve déjà à l'époque à laquelle remonte notre mosaïque. Quant à tirer une preuve en faveur du monogramme de ce que « tua » dans « ancella tua » serait là sans aucun lien, cela ne se peut, car dans la troi-

sième inscription il y a « Servi tui », sans qu'il y ait là un monogramme qui explique le « tui ». Dans les deux cas, il faut sous-entendre « Dieu ».

VI

Nous pourrions donc, sauf de nouvelles preuves établissant le contraire, considérer les fondements de Hammâm-Lif comme une synagogue et voir dans cette magnifique mosaïque comme dans les plafonds de la catacombe juive dans la Vigna Randanini et dans les spécimens palestiniens de la sculpture juive, un monument précieux de l'art juif. Sous le rapport architectural aussi, le plan de la synagogue de Hammâm-Lif, comme il a été établi par les fouilles faites pour retrouver les murs de fondement, a une certaine importance. Les débats sur l'origine chrétienne de la basilique ne sont pas encore clos (v. Kraus, *REP.*, *s. v.*). Il se peut qu'on ne puisse rien tirer, sur la question, de l'origine des basiliques chrétiennes, de cette assertion de la Tosifta Soucca, IV, 6, que la synagogue d'Alexandrie ressemblait à une grande basilique[1], ayant une stoa renfermée dans une autre, c'est-à-dire étant à quadruple nef ; mais la conformité des premières basiliques chrétiennes avec les synagogues juives doit être étudiée de plus près. En 1859, le professeur Kreuser a voulu tirer de ce passage de la Tosifta, mal traduit par Haneberg (*Abhandl. der k. k. Centralcommission*, IV, 88), la preuve que les basiliques chrétiennes sont issues des synagogues. Weingärtner (*ibid.*, 309 et suiv.) a réfuté cette assertion en faisant observer avec raison que des noms tels que basilique et *bêma* (בימה) rappellent, non des édifices juifs ou chrétiens, mais des édifices grecs. Toutefois Weingärtner (*ibid.*, 310) est disposé à attribuer certaines dispositions des églises primitives à l'influence judéo-alexandrine. Récemment M. S. Rei-

[1] Tosifta, édit. Zuckermandel, 198, 20, דיפלסטון n'est pas, comme il est dit dans le glossaire, διπλῆ στόα, mais διπλοστῶον, mot formé comme τετραστῶον. Le mot n'est donc pas une corruption de διπλῆ στόα, comme dit Weingärtner, ni semblable à « Diopluston, et évidemment parent de Διόδπολις », comme dit Kreuser. La leçon סטיו לפנים מסטיו prouve que στοη se prononçait *stoi*. La forme דיופלסטין paraît indiquer que dans διπλο le *i* était prononcé comme consonne. La discussion sur la traduction de פעמים שהיו בה כפלים כיוצאי מצרים, dans *Mitth. der k. k. Centralcomm.*, V, 179, où on dit que פעמים peut se traduire par « pas » ou par « deux fois », tandis qu'il signifie « quelquefois », montre quelles erreurs on peut commettre quand on n'a pas, pour traduire ces textes rabbiniques, une préparation suffisante.

nach, à l'occasion de l'inscription synagogale si importante de Phocée découverte par lui (*Revue des Études juives*, n° 24), a traité la question des rapports entre la construction des anciennes églises et des synagogues. Si on peut s'en rapporter aux recherches de Messmer (*Mitth. d. k. k. Centralcomm.*, V, 180), la filiation des basiliques chrétiennes comme issues du temple à hypêtre, ainsi que M. Reinach paraît l'admettre, serait impossible, car l'essence de la basilique [1], c'est précisément que la lumière n'y entre pas perpendiculairement par le plafond ouvert, mais latéralement par les fenêtres d'une construction centrale dépassant les nefs latérales. Mais quelle que soit la solution de cette question, il est certain qu'il faut encore, pour la résoudre complètement, la connaissance de plus d'un plan d'ancienne synagogue. Il est donc important qu'en outre des synagogues palestiniennes, trouvées récemment par Oliphant, Schumacher et d'autres, dont on peut reconstituer le plan d'après les fondations, on ait trouvé en Afrique le plan d'un édifice que, selon toute vraisemblance, nous pouvons considérer comme une synagogue. En tout cas, l'archéologie juive et l'archéologie chrétienne sont également intéressées à la découverte de Hammâm-Lif. Puisse ce sol du nord de l'Afrique où Romains et Vandales ont détruit tant de synagogues offrir d'autres débris d'antiquités synagogales à ce grand critique des temps modernes qui s'appelle la pioche.

Budapest, 21 juin 1886.

DAVID KAUFMANN.

[1] Voir, du reste, sur l'origine de la basilique, Schliemann, *Tiryns*, p. 248.

JOSELMANN DE ROSHEIM

La *Revue des Études juives* a déjà consacré deux articles au célèbre conservateur alsacien des juifs d'Allemagne au XVIe siècle [1]. On y trouvera tout ce qui a été publié jusqu'à ce jour sur Joselmann [2] et des faits nouveaux, puisés dans des documents inédits. On nous permettra néanmoins de revenir sur ce sujet intéressant, qui est loin d'être épuisé, et de donner ici les résultats de recherches que nous avons faites sur Joselmann, dans les archives du département du Bas-Rhin, des villes de Strasbourg, d'Obernai, de Colmar. En outre, nous avons eu la bonne fortune de consulter, pour le même sujet, les archives de Wetzlar, dont une partie a été envoyée à Strasbourg, en 1882, et que nous devons à l'excellent M. X. Nessel, maire de Haguenau, d'avoir pu lire, quoiqu'elles ne soient pas encore classées [3]. Nous regrettons de n'avoir pu consulter le manuscrit hébreu de Joselmann, qui se trouve à Oxford; c'est une lacune qu'un autre remplira à notre place.

I

Joselmann, sa famille, sa nomination de Parnos, procès au sujet de son titre.

Endingen et Lengnau sont deux villages voisins en Suisse. Ces deux localités, placées au centre des villes de Zurich, Brug, Winterthür et très près de Zurzach, qui avait, au moyen âge, deux

[1] Isidore Loeb, *Revue*, II, 271, et V, 93.

[2] Dans la *France israélite*, de Carmoly, dans un roman de M. Lehmann, de Mayence, que nous aurons occasion de citer quelquefois, et dans la *Monatsschrift*, de Graetz.

[3] Toutes les pièces que nous donnerons en français dans le récit sont traduites par nous de l'original allemand.

grandes foires annuelles, étaient dans une situation favorable au commerce. Les juifs y furent toujours tolérés, même aux époques où ils étaient chassés des autres villes de la Suisse. C'est là sans doute que se réfugièrent quelques-uns des israélites de France expulsés par l'édit de 1395.

Parmi les nouveau-venus se trouvait une famille de Louhans (probablement en Franche-Comté) [1]. La plus grande partie de ses membres s'étaient établis à Endingen. Le reste de la famille s'était fixé en Allemagne. Au moment où commence cette histoire, un des membres de la famille, Jacob ben Jehiel Louhans, était médecin de l'empereur Frédéric III [2]. Les Louans de la Suisse, d'après M. Lehmann [3], et, parmi eux, Gerson Louhans, le père de Joselmann, ont dû être chassés vers 1471, et s'être retirés à Obernai, où ils restèrent jusqu'en 1476. Le *memorbuch* de Niedernai nous dit qu'à cette époque, l'Alsace était infestée par des bandes de confédérés suisses, venus pour combattre Charles le Téméraire, qui n'oublièrent pas de maltraiter et de rançonner les juifs. Nous traduisons ce passage du Mémorial :

Les juifs de Colmar, Sélestadt, Turckheim, Kaisersberg, Ammerschwihr et Bergheim furent presque tous massacrés et pendus. Quarante-six personnes furent forcées par des tortures de renier leur foi ; quarante d'entre elles revinrent dans la bonne voie. D'autres virent leurs enfants mourir en route, dans la fuite. Quatre-vingts personnes, des hommes considérés, des rabbins distingués, des chefs de famille, des femmes et des jeunes filles, furent conduites dans un champ près de Colmar, où on les somma de se convertir sous peine de mort. Le bourreau était déjà prêt à leur trancher la tête, quand tout à coup parut le chef de la bande, qui proposa de leur laisser la vie s'ils payaient une rançon de 80 Reichsthalers. Mais où prendre cette somme ? Les principaux Israélites s'étaient enfuis pour sauver leur vie, et il n'y avait personne pour racheter les malheureux. Ils s'adressèrent, dans leur détresse, à rabbi Jehouda Pamsch (פאמש), de Mulhouse, qui était protégé par le magistrat de cette ville. Jehouda Pamsch s'empressa de réunir tout ce qu'il pouvait, en or, argent, objets précieux, bijoux, et envoya à la hâte son domestique Mardochée racheter les 80 juifs menacés de mort.

D'autres juifs de la contrée s'étaient, en 1476, réfugiés à la Petite-Pierre. Après le départ des Suisses, l'Électeur Palatin

[1] Voir *Revue des Etudes juives*, VIII, 179 ; *Deux livres de commerce du* XIVe *siècle*, par M. Isid. Loeb. Carmoly, dans la *France israélite*, dit que c'est Louhans, en Touraine, mais il est clair que c'est plutôt de la frontière que sont venus les juifs.

[2] Graetz, *Geschichte der Juden*, t. IX, p. 86.

Lehmann, *Rabbi Joselmann*, t. I, p. 3 et 4.

Philippe les prit sous sa protection, tout en les obligeant à payer des impôts extraordinaires[1]. Colmar, Turckheim, Sélestadt, Obernai et Rosheim tinrent leurs portes fermées aux juifs, et la ville de Colmar même établit une espèce de ligue avec les autres villes alsaciennes pour leur refuser le domicile[2], malgré les instances de l'Électeur[3].

Ce ne fut qu'au commencement de 1478 que les juifs purent de nouveau s'établir à Colmar et à Rosheim. Gerson Louhans alla probablement demeurer dans la deuxième de ces villes[4], qui est près de Strasbourg, où Gerson avait demeuré auparavant. La ville d'Obernai persista, au contraire, à refuser le domicile aux juifs jusqu'en 1497, époque à laquelle elle se rendit à une sommation du roi Maximilien Ier[5], et accepta de nouveau de recevoir deux ménages de Bischoffsheim.

Ce fut probablement vers l'an 1478 que naquit Joseph, fils de Gerson Louhans, plus communément appelé Joselmann Rosheim[6]. Son parent, Jacob Louhans, continuait à servir l'empereur Frédéric, et après la mort de celui-ci, son fils, l'empereur Maximilien.

Quand, en 1503, ce dernier vint à Strasbourg, il y vit Joselmann, et nous supposons que, sur les instances de Jacob Louhans, il nomma Joselmann *Parnos umanhick*[7] des Juifs de l'Empire. Joselmann dut, à cette occasion, prêter un serment de fidélité à l'empereur[8].

[1] Arch. du Bas-Rhin, C. 78. (Lettre, du 29 décembre 1477, de l'Electeur à Emmerich Ritter, receveur de la Préfecture de Haguenau.)

[2] *Ibidem.*

[3] Arch. de Colmar, GG. *Israélites.*

[4] Lehmann, I, p. 4.

[5] Arch. d'Obernai, BB. 9.

[6] Ce nom est prononcé et écrit sous beaucoup de formes différentes (voir Isid. Loeb, *l. c.*). Nous nous servirons, de préférence, des formes Joselmann, Joselin, Josel.

[7] Nous admettons la date de 1503 pour sa nomination à cause des preuves suivantes : En 1535, Joselmann, appelé plus souvent Joselin, disait : « Das Josel Jud, *bey dreissig Jarenn lang* bey weilant K. Mt, auch bey jetzt regierender K. K. M. von wegen gemelt Judisheit, ein Oberster der Juden, oberster rabbi, befehlshaber, etc. (Anc. Arch. de Wetzlar, f. 2615.) « Que Josel juif a été *pendant trente ans* le chef des juifs, leur gouverneur sous le règne de feu l'empereur et sous celui de l'empereur actuel, etc. — En 1543, il écrivait : « So bin ich nun, als ein alter bey den Juden, *viertzig iaren* der armen judenschaft, ir vorgenger gewesen ». (Arch. de Strasb., L 174, n° 123. — G. U. P.) « J'ai été, comme un ancien parmi les Juifs, le président de la pauvre juiverie *pendant quarante ans.* » — En 1546, il s'exprimait ainsi : « Weil ich nun *bey viertzig und iaren* allwegen was mir und meinen bruedern unpillg, etc. » (Arch. de Strasb., L 174, n° 26.) « Parce que j'ai été pendant *quarante et des années*, etc. » — En 1553, il s'intitulait : « Ich bin *seit funfzig iaren* verordnet und gesetzt worden, etc. » (G.-F. Fischer, *De Statu Iudaeorum*, p. 91). « *Depuis cinquante ans*, je suis... » — En 1553, encore : « Demnach ich mich *bei funtzig iarren*, etc. » (Arch. du Bas-Rhin, C. 78). — Voir plus loin : Plaidoiries de 1535.

[8] « Da ich vorgesetzt und erwelt worden, ein schweren hohen Eidt darüber hab müssen thun ». (Arch. du Bas-Rhin, C. 78.)

Charles-Quint, à peine nommé empereur, confirma Joselmann dans ses fonctions.

Joselmann était souvent obligé de rédiger des pièces officielles en allemand ; il lui fallait, pour plus de commodité, un mot allemand qui représentât le titre hébreu que l'empereur lui avait donné (Parnos umanhick). Il prit le nom de *Befehlshaber* (commandant), d'autres l'appelaient *Regierer* (gouverneur). Ce nom lui fut si souvent donné qu'il finit par le prendre lui-même et signer ainsi ses lettres à Charles-Quint, sans que celui-ci s'en offusquât. Cette habitude innocente, dictée par des nécessités administratives, faillit lui créer de graves embarras. Un magistrat zélé ou intolérant, le procureur fiscal de Spire, le dénonça, comme s'il avait voulu s'attribuer une dignité presque royale. Sous la date du 3 juillet 1535, la lettre suivante fut adressée à Joselin :

Nous, CHARLES, par la grâce de Dieu élu empereur romain :

Je te fais savoir, Josel, juif de Rosheim, que l'honorable et savant Wolfgang Weidner, notre très fidèle sujet, docteur en droit, procureur impérial fiscal, t'a assigné devant notre chambre impériale.

Il est défendu aux princes ecclésiastiques et séculiers de méconnaître les droits de l'empire et, sous des peines et des amendes sévères, de porter, sans une autorisation spéciale, quelle que soit la personne, un faux titre quelconque, soit secrètement, soit ouvertement.

Or, toi, plus que tout autre, tu dois observer ces lois, surtout dans ces temps difficiles (où chaque mauvais sujet se gratifie d'un titre royal). Sans permission de nos nobles savants et très fidèles juges de la chambre impériale et leurs assesseurs dans ladite chambre, tu t'es plu à te donner injustement le nom de *Regierer* de la Nation juive de l'empire. En outre, tu as, sur certains parchemins, signé de ce titre, et tu t'en es paré verbalement en te nommant.

Comme moi seul suis *Regierer* de la Nation juive, on pourrait croire que tu t'en pares pour te moquer de moi et me rabaisser. Bien plus, tu pourrais donner par là un mauvais exemple et servir de modèle à d'autres qui encourraient de bien graves peines.

C'est pourquoi, nous n'avons pu nous empêcher d'accéder à la prière et à la supplication que nous a faites le procureur et de lui permettre de te citer devant la chambre impériale pour faire rendre justice. Je te prie, en conséquence, comme je suis porté à faire respecter tous les droits, de te rendre à cette assignation. Tu pourras aller le 21 du mois prochain devant la chambre impériale, et si ce jour là il n'y a pas séance, ce sera pour celui qui suivra immédiatement. En cas que tu ne veuilles venir toi-même, fais-toi remplacer par ton avoué, à qui tu donneras ta procuration, afin qu'il te représente à ladite chambre [1].

[1] Anc. arch. de Wetzlar, F. 2615.

Cette assignation fut remise à Joselin le 5 juillet 1535. Joselin se hâta de prendre des mesures pour se défendre. Le 7 juillet, il envoya à Christophe Hos, avocat et procureur impérial à Spire, qu'il connaissait de longue date, sa procuration pour le représenter et le défendre. Wolfgang Weidner, dans sa requête, avait demandé que Joselin fût puni extraordinairement et condamné aux dépens [1].

Christophe Hos adressa une plaidoirie à la chambre impériale en faveur de Joselman. Il y disait que son client n'avait jamais voulu abaisser Sa Majesté ou lui disputer son titre de *Regierer* de la juiverie. Il n'avait pas pensé non plus que par là il donnait le mauvais exemple.

Tout le monde sait, disait l'avocat de Joselin, que depuis trente ans environ, soit auprès de l'empereur Maximilien, soit auprès de l'empereur actuel, Josel a été nommé pour représenter la susdite juiverie, tout le monde lui donne ce titre de *Regierer*. Ainsi, le dit Josel, par sept lettres ou certificats [2], et dont je pourrais vous soumettre une bien plus grande quantité, vous fait voir que les conseillers impériaux, les maréchaux du régiment d'Ensisheim, les gouverneurs de Bohême, les princes de l'Allemagne, les villes, etc., l'appellent chef suprême des juifs, premier rabbin (*Oberster Rabi*) des juifs, et *Regierer*, ce qui est la même chose. De même, les villes de la haute et basse Alsace, ainsi que les juifs de la Bohême et de toute l'Allemagne, ne l'appellent que chef suprême (*Oberster der Juden*), premier rabbin et *Regierer* de la nation juive.

Il n'est pas possible non plus de lui donner un autre titre, car :

1° Il y a encore un Josel en Alsace, qui s'intitule Josel juif (qui est *Parnos* à Krotzingen), et on pourrait les confondre ;

2° Josel a, du reste, été nommé par toute la juiverie pour la représenter aux diètes et partout ailleurs comme leur chef suprême (*Oberster*) ;

3° Ensuite, le mot *Parnos umanhick*, titre qu'on lui a officiellement donné, ne peut absolument pas se traduire autrement en bon allemand. Les savantes écoles de Francfort, Worms, Esslingen, Friedberg, etc., n'ont pu trouver d'autre terme ;

4° Enfin, il n'est jamais venu à l'idée de Josel de s'enorgueillir de ce nom, encore moins d'offenser Sa Majesté, car elle sait qu'elle n'a pas de plus dévoué serviteur que lui [3].

Quand l'affaire parut, le procureur fiscal fit plaider que Joselin pouvait garder son titre de « Parnos umanhick », du moment qu'il

[1] Anc. arch. de Wetzlar, F. 2615.
[2] Nous reproduisons ces sept pièces à la fin de ce récit.
[3] Anc. arch. de Wetzlar, F. 2615.

était intraduisible; qu'il pouvait même signer en hébreu, ou enfin prendre les dénominations allemandes de *Anwalt, Befehlshaber, Oberster rabbi,* etc. ; qu'il ne saurait nullement, pour s'excuser, dire qu'il s'intitulait « Regierer » parce que les autres l'appellent ainsi ; on ne peut, pour cela, faire un procès aux princes, régents, bourgmestres, parce qu'il leur plaît de lui donner ce titre [1].

Le procès ne finit qu'à la fin de l'année 1536. Joselin fut condamné aux dépens et à l'abandon du titre de « Regierer ».

II

Josel et la ville d'Obernai.

Dès le début de sa carrière de Parnos, Josel eut à prendre en mains les intérêts des juifs d'Obernai. Quoique résidant dans cette ville depuis 1497, ils étaient constamment en butte aux vexations des autorités locales, malgré les représentations incessantes du sous-bailli Jacques de Fleckenstein et de son successeur, Gaspard de Morimont [2]. Ils étaient obligés de porter des signes distinctifs, et les juifs étrangers qui voulaient passer par la ville devaient payer cinq schillings de conduite (*Geleit*) [3]. Lorsque, en 1507, Maximilien revint à Strasbourg, le magistrat d'Obernai envoya auprès de lui le greffier-syndic Valentin Scholl, qui fit tant de promesses à l'entourage de l'empereur, qu'il parvint à obtenir un privilège par lequel l'empereur « considérant que les juifs d'Ober-
» nai ont été préjudiciables et gênants, tant au conseil qu'aux
» habitants et bourgeois de cette localité, Obernai et ses envi-
» rons, soit par leurs prêts sur gages, soit par d'autres commerces,
» ce qui a occasionné beaucoup de vols et d'autres crimes, ordonne
» à la communauté juive de cet endroit de sortir de la ville, avec
» tous ses biens meubles, pour ne plus y résider, avec le droit,
» pour le bourgmestre et le Conseil d'Obernai, de n'avoir plus
» besoin, à l'avenir, de tolérer dans la ville aucuns juifs [4]. » Ce privilège fut signé à Strasbourg, le 21 mars 1507.

La ville n'usa pas immédiatement de ce privilège, mais lorsque

[1] Anc. arch. de Wetzlar, F. 2615.
[2] Archives d'Obernai, BB. 9.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibid.*, AA. 25.

les fonctionnaires de la province voulurent les forcer à recevoir de nouveaux juifs, elle chassa ceux qui demeuraient à Obernai. Cette expulsion, cependant, était incomplète. Les juifs allèrent s'établir dans le voisinage, principalement à Rosheim, et ils venaient, le jour, faire leurs affaires à Obernai. Le magistrat ne pouvait s'opposer légalement à refuser le « passage » aux juifs du dehors, il le tenta cependant. Heureusement la ville n'avait pas encore payé les 600 florins que Valentin Scholl avait promis comme indemnité à l'empereur. Elle espérait qu'on oublierait de les réclamer, prétendant même qu'elle avait reçu gratis la lettre patentée [1], et le *zinsmeister* fut obligé de lui infliger une amende de 600 florins [2]. Josel, sur ces entrefaites, alla intercéder auprès de l'empereur [3]. Celui-ci était trop occupé de ses chasses, qui le conduisaient tantôt à Brumath, tantôt à Bouxviller ou ailleurs, pour prêter à Joselin une grande attention. Cependant il lui promit de ne pas consentir aux prétentions d'Obernai.

La ville d'Obernai ne se tint pas pour battue, elle renouvela ses instances auprès de l'empereur Maximilien, lorsque celui-ci, en 1516, vint à Strasbourg. Il avait, à plusieurs reprises, chargé l'évêque Guillaume de Honstein de tâcher d'aplanir les difficultés régnant entre la ville et les juifs, mais en vain. Les magistrats d'Obernai eurent, cette fois, recours à Sébastien Brandt [4], de Strasbourg, lequel avait toujours été leur conseiller intime. Le mardi, après la cantate de 1516 (22 avril), il leur écrivit cependant qu'à son avis, on devrait attendre le retour de l'empereur de Rome, où il se rendait à cause de la couronne impériale [5]. Les magistrats étaient hésitants, quand Maximilien vint leur faire une visite, le 20 novembre [6]. Ils profitèrent donc de son séjour dans la ville pour lui soumettre deux privilèges à signer, l'un qui n'était que la confirmation de celui de 1507, l'autre qui leur permettait de ne plus laisser passer les juifs par la ville. Mais l'empereur ne put se résoudre à leur accorder ce qu'il n'avait encore concédé à aucune des autres villes impériales. Il se contenta simplement de ratifier leur ancien privilège de 1507 [7].

La ville ne put se résoudre à son échec. Elle fit une nouvelle

[1] Arch. d'Obernai. BB. 9.
[2] Arch. d'Obernai, BB. 9.
[3] Gyss, *Hist. d'Obernai*, t. I, p. 386.
[4] Fameux docteur en droit, auteur du « Narrenschiff ». Il avait, en outre, écrit, en guise de mémoires, les annales de Strasbourg, qui ont été brûlées malheureusement, dans cette ville, en 1870.
[5] Arch. d'Obernai, BB. 10.
[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem.*

tentative auprès de Charles-Quint, à Worms, en 1520, mais l'empereur se borna à renouveler, à la date du 16 décembre, les lettres-patentes octroyées à la ville par son grand-père [1].

Malgré le refus de l'empereur, la ville d'Obernai défendait, à ce qu'il paraît, le passage aux juifs. Ceux de Rosheim, venus la plupart d'Obernai, la suppliaient en vain de ne pas les considérer comme des étrangers [2].

Enfin, en 1522, à la diète de Nuremberg, où Josel s'était rendu, Charles-Quint nomma une commission pour examiner la question. Josel adressa à cette commission une plainte qui porte ce titre [3] : « Plainte de la juiverie de la préfecture de Haguenau contre le maistre et le conseil d'Obernai à la commission impériale qui s'est réunie récemment à Nuremberg, sur l'ordre de l'empereur. » Josel y explique comment les autorités d'Obernai sont arrivées à obtenir l'édit de 1507, comment alors les magistrats de cette ville n'ont plus permis à ses administrés même de passer dans la ville, malgré les ordres de l'empereur et du bailli ; qu'au prix de grands sacrifices, lui, Josel, le président des juifs, fut envoyé à trois reprises différentes auprès de Maximilien ; qu'enfin, les juifs avaient demandé justice à la Diète de Worms, et que, par un arrêt impérial, une commission fut plus tard nommée, pour examiner leurs griefs. Il conclut en demandant la réintégration complète des juifs à Obernai, et l'annulation des lettres-patentes contraires.

Le rapport de la commission fut favorable aux juifs, et Charles-Quint pria Rüdiger, abbé de Wissembourg, d'entendre les deux parties et de les mettre d'accord.

Rüdiger les convoqua, le 28 mars 1524 [4], pour le 26 avril suivant, à Steinfeld, et chargea de l'arbitrage Gaspard de Morimont. Celui-ci parvint enfin à faire accepter aux autorités d'Obernai le compromis suivant :

Art. 1er. Que les juifs sachent et prennent bonne note qu'ils ne pourront venir à Obernai que les jours de marché et de foire, ce qui leur coûtera chaque fois, par personne, six deniers, comme droits d'entrée.

2° Il ne leur est pas permis d'y passer la nuit ;

3° Si le besoin l'exige et qu'il faille qu'un juif (homme ou femme) traverse la ville, sans devoir s'y arrêter, en dehors des jours de marché, il paiera deux deniers ;

[1] Arch. d'Obernai, BB. 10.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibid.*, BB. 11.

4° Aucun juif ne fera de prêts d'argent en ville. Si nos bourgeois n'en trouvent pas ailleurs, les juifs pourront leur bailler à gages contre des objets mobiliers. Mais, en ce cas, il faut qu'un temps soit stipulé par écrit pour la reprise de ces gages. Le délai expiré, le juif sera libre d'en faire ce qu'il voudra ;

5° A moins d'y être mandé, un juif ne devra pas entrer dans la maison d'un habitant de la localité ;

6° Si un bourgeois s'adresse de son propre gré à un juif pour faire un emprunt, les conditions précédentes ne devront pas être changées ;

7° Dans ce cas ou tout autre, le juif ne devra pas faire l'écrit, sans quoi il perdra les intérêts de son capital et paiera une amende d'un florin ;

8° Enfin, tout juif qui viendra en ville portera, en un endroit visible, soit un anneau, soit une marque quelconque, qui le fasse reconnaître [1].

III

Josel et la ville de Colmar.

Les lauriers du magistrat d'Obernai empêchaient celui de Colmar de dormir. Il voulut également chasser les juifs. En décembre 1507, il envoya un messager auprès de l'empereur pour le prier de lui accorder l'autorisation d'expulser les juifs [2].

Maximilien chargea Rodolphe de Blumeneck de se rendre à Colmar pour étudier la question sur place. Ce commissaire trouva qu'il était difficile de chasser les juifs de Colmar, parce qu'ils y avaient tous des maisons, et qu'il fallait au moins que la ville rachetât ces propriétés [3]. Une lettre du magistrat de Colmar à Cyprien Sernteiner, chancelier de l'empire, à la date du 11 avril 1508 [4], le prie de ne pas s'arrêter à cette difficulté, attendu que les maisons des juifs étaient de peu de valeur et que, dans d'autres villes, les propriétés des juifs n'ont pas été un obstacle à l'expulsion [5]. Josel, ayant eu vent de ces démarches, se rendit dans le Tyrol, auprès de l'empereur, qui lui donna rendez-vous

[1] Arch. d'Obernai, BB. 11.

[2] Arch. de Colmar, GG. *Israélites ;* Mossmann, *Etud. sur les Juifs de Colmar*, p. 19.

[3] *Ibidem.*

[4] *Ibidem ;* Mossmann, p. 19.

[5] Arch. de Colmar, GG. *Israélites.* — Le magistrat promet, dans cette lettre, à Sernteiner une gratification de cent florins, s'il parvient à lui faire obtenir le privilège. Mossmann, p. 19.

pour le nouvel an de 1510, à Fribourg en Brisgau. A son arrivée dans cette dernière ville, Josel dut attendre une audience jusqu'au 10 janvier. Maximilien lui proposa d'entendre les deux parties, et fit, séance tenante, écrire par Sernteiner, aux magistrats de Colmar, d'envoyer des délégués auprès de lui pour l'affaire des juifs [1].

Mais le lendemain, l'empereur retourna dans le Tyrol, rien n'était fait. Les magistrats de Colmar envoyèrent alors un nouvel agent auprès de lui, à Inspruck, et celui-ci finit par obtenir un privilège, daté du 22 janvier 1510 [2], d'après lequel « les bourgmestre et conseil de Colmar recevaient, pour eux et leurs successeurs, la permission de chasser, dans un bref délai, les juifs et juives qui demeuraient dans la ville, et de n'être plus jamais obligés d'en recevoir. Si l'un d'eux, y était-il dit, veut y venir pour y faire un échange ou s'adonner au commerce, il sera obligé de porter sur son vêtement extérieur un cercle jaune qui le fasse reconnaître, et de payer les droits d'entrée tels qu'ils existent de tout temps ».

Les juifs reçurent immédiatement l'ordre de quitter la ville, après Pâques, dans le courant de mai : mais Josel partit pour Augsbourg, où se trouvait alors la cour, et parvint, au moins, à obtenir un sursis. A la date du 25 avril 1510, les mots « dans un bref délai » du privilège furent remplacés par les mots « jusqu'à la Toussaint [3] ». Plus tard, sur les démarches de Josel, ce délai fut prorogé jusqu'à la Saint-Georges de 1511, et, le 4 avril 1511, jusqu'à la Saint-Georges de 1512 [4].

Une grave difficulté surgit pour la ville de Colmar dans l'exécution de la mesure. Les juifs avaient, outre leur synagogue, un cimetière situé hors de la ville, sur la route qui mène aujourd'hui de Colmar à Neuf-Brisach, et qui servait aussi aux juifs des environs, principalement à ceux des seigneurs de Ribeaupierre. Cette nécropole datait du XVe siècle. Le seigneur de Ribeaupierre intervint pour sauvegarder les droits de ses juifs sur ce cimetière. Il entendait qu'ils pussent continuer à s'y rendre et à y enterrer leurs morts. Cependant l'empereur avait fait don du cimetière et de la synagogue à son secrétaire Jacques Spiegel, de Sélestadt [5] ; mais le magistrat, craignant d'encourir la colère de Guillaume de Ribeaupierre, hésitait à livrer ces immeubles. Spiegel s'en plaignit

[1] Arch. de Colmar, GG. *Israélites.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] Mossmann, *Etudes sur les Juifs de Colmar*, p. 20.

à Maximilien, qui, le 7 octobre, de Constance en écrivit au seigneur de Ribeaupierre [1]; mais, par une lettre du 24 du même mois [2], Guillaume fit connaître à la ville de Colmar qu'il persistait dans sa résolution.

L'empereur, tenant à terminer cette affaire épineuse, pria les autorités de Colmar, ainsi que Michel Reutner, son bailli forestier (le 2 novembre 1510), de s'arranger avec les juifs; le conseiller impérial Martin Sterf fut même envoyé à Colmar pour cet objet (24 novembre 1510) [3]. La ville indemnisa Spiegel et se rendit ainsi propriétaire des immeubles qui lui avaient été cédés [4] (8 décembre 1510). Elle finit aussi par indemniser Guillaume de Ribeaupierre, qui abandonna les juifs à leur sort. A la date fixée (Saint-Georges 1512), ils durent quitter la ville.

Ici se placent des incidents qui se produisirent à Colmar. Pendant plusieurs années, à ce qu'il semble, les juifs expulsés purent venir à Colmar sans que le magistrat en prît ombrage. En 1530, il s'avisa de vouloir restreindre leur commerce. Il envoya, pour cet objet, un délégué auprès de l'empereur Charles-Quint, à Augsbourg. Joselin s'y trouvait également, mais il ne se doutait de rien. Le 29 juillet 1530, la ville reçut des lettres-patentes, par lesquelles défense était faite aux juifs de prêter aux habitants de l'argent sur immeubles ou billets; en cas de contravention, la créance serait considérée comme nulle, et le capital perdu sans appel [5].

Les juifs s'adressèrent à Josel, mais l'empereur était déjà parti, il fallait le suivre à Bruxelles. Josel dut attendre trois mois dans cette ville avant de recevoir audience. Il obtint enfin pour les juifs l'autorisation de s'adonner à Colmar au change et au commerce d'habits. La ville de Colmar riposta (février 1534) en faisant publier en chaire qu'il était défendu aux bourgeois, sous peine de perdre leurs droits, d'avoir aucuns rapports avec les juifs [6]; en outre, elle écrivit à Josel, le 19 mars, une lettre dans laquelle elle produisait contre les juifs deux griefs : Les juifs des environs introduisaient à Colmar des monnaies étrangères, principalement de Lorraine, de manière que l'argent national sortait du pays et était remplacé par d'autre qui n'avait pas la même valeur. De plus, les juifs abusaient de la faculté qu'on leur avait

[1] Arch. de Colmar, GG. *Israélites.*
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*
[5] Arch. de Colmar, nouveau livre rouge, f° 202.
[6] Mossmann, p. 21.

laissée de brocanter de vieux habits, pour en vendre aussi de neufs, ce qui ne pouvait être qu'au détriment des marchands de nouveautés et des tailleurs de la ville[1].

Joselin répondit aux magistrats de Colmar qu'aussitôt après la Pâque, il écrirait aux juifs des environs de Colmar, à Winzenheim, Türckheim, Ammerschwiller, etc., pour leur faire, de la part de la ville, les remontrances nécessaires, et pour les prier d'obéir à leurs anciennes ordonnances[2]. La ville ne se tint pas pour satisfaite. Lorsque, en 1541, Charles-Quint vint à la Diète, à Ratisbonne, il y reçut des délégués de Colmar, venant se plaindre des juifs des environs, qui faisaient trop de concurrence aux marchands. Charles leur donna le privilège suivant :

Nos chers bourgmestre et conseil de la ville impériale de Colmar nous ont exposé que notre gracieux seigneur et maître Maximilien, de glorieuse mémoire, a accordé à la bourgeoisie de cette ville la liberté qu'aucun juif ne pourrait plus jamais s'établir dans ladite localité, ce qui, jusqu'à ce jour, a aussi ponctuellement été observé. Mais ces juifs n'ont pas manqué de choisir leurs domiciles aussi près que possible de Colmar, dans les villes, villages et hameaux. Par suite, ils viennent aux foires annuelles, semestrielles, trimestrielles et aux marchés hebdomadaires, et font leur trafic pernicieux, dans leur cité. De cette manière, il y a double dommage : d'abord les marchands des environs ne viennent plus en masse, comme auparavant, à cause de la concurrence des juifs, ensuite les négociants de Colmar souffrent beaucoup de leur présence, qui les empêche d'avoir ainsi la pleine jouissance de leur commerce.

Les juifs font avec les habitants et bourgeois des affaires d'argent très préjudiciables. C'est pourquoi ils (les magistrats) nous ont prié, en leur nom et en celui de leurs administrés, de leur donner un privilège les délivrant de cette plaie.

Prenant en considération leur supplique, nous avons accordé et accordons aux susdits bourgmestre et conseil de la ville de Colmar de ne plus laisser venir les juifs aux foires annuelles, semestrielles, trimestrielles et aux marchés hebdomadaires, avec ou sans marchandises à colporter, sans une autorisation spéciale des bourgmestre et conseil de Colmar, qui auront la force et le pouvoir d'infliger au délinquant une peine convenable sans qu'on puisse les en empêcher. — Ratisbonne, le 11 avril 1541[3].

La ville de Colmar avait son privilège, les juifs obtinrent le

[1] Arch. de Colmar, GG.
[2] Arch. de Colmar, GG. *Israélites.*
[3] *Ibid.*

leur, grâce à Joselin, qu'ils envoyèrent à Ratisbonne. L'empereur disait :

Les juifs... nous font savoir que, malgré les privilèges qui leur ont été octroyés par nous et nos prédécesseurs, ils sont très souvent lésés dans leurs biens, ce qui leur fait un dommage considérable. Aussi nous ont-ils prié de venir à leur secours et de leur laisser intacts les privilèges et libertés qu'ils possèdent, surtout ceux que nous leur avons donnés en 1530, l'un le 18 mai, l'autre le 12 août, à la diète d'Augsbourg. Comme il n'est que juste de maintenir chacun dans ses droits, et que nous ne devons pas permettre qu'on moleste pour cela ceux qui jouissent de ces privilèges, nous désirons, en vertu de notre pouvoir d'empereur romain, qu'on laisse tranquilles les juifs demeurant dans le Saint-Empire et nos autres pays.

Et pour qu'on n'en ignore, nous faisons savoir par les présentes que la juiverie reste dans tous les droits, libertés et privilèges qu'elle a eus de nos prédécesseurs et de nous-même, et qu'on observe tous les points, articles et paragraphes qui y sont renfermés. Qu'aucun de nos sujets ne cherche à faire du tort aux juifs dans leurs biens ou leurs personnes, mais les tolère et les laisse vaquer à leurs affaires. Si quelqu'un se permettait de leur prendre quoi que ce soit, que, sur l'instant, il soit contraint à la restitution à son propriétaire légitime. Que surtout on prenne note de les laisser dans les villes, bourgs et hameaux où ils demeurent actuellement, et qu'on ne les empêche pas, pour les besoins de leur commerce, de parcourir les villes, foires, villages et hameaux de l'empire et des principautés, soit par terre, soit sur l'eau[1]. — Donné à Ratisbonne, le 24 mai 1541.

Efforts et papiers furent inutiles. Vers la fin de l'année 1541, le magistrat de Colmar notifia à Josel qu'il ne laisserait plus entrer de juifs dans la ville; Josel leur répondit le 1er juin 1542 pour demander un rendez-vous et discuter la question, mais le 3, le magistrat lui répondit par un refus. Si Josel avait des communications à faire, il pouvait écrire.

Toute sa vie Josel eut à plaider ainsi contre la ville de Colmar; et ses successeurs en firent autant jusqu'en 1572. A partir de cette époque, les juifs, de guerre lasse, se résignèrent; ils ne rentrèrent à Colmar qu'à la Révolution française[2].

[1] Arch. de Colmar, GG.

[2] Voir, pour plus de détails, Mossmann, f° 25 et suivants.

IV

Josel et la ville de Strasbourg.

Les relations de Joselin avec la ville de Strasbourg furent assez nombreuses. Comme il y venait pour des questions relatives à ses fonctions de chef des juifs, il croyait pouvoir se dispenser de payer l'impôt que le magistrat percevait de chaque juif qui entrait dans la ville [1], mais le magistrat n'entendait pas l'en exempter ; en 1512, Joselin fut arrêté pour récidive et condamné à une amende [2].

Dans les années de trouble, où les campagnes n'étaient pas sûres, Strasbourg servait généralement de refuge aux juifs des environs et d'une partie de la province. En 1534, l'Alsace était infestée de bandes rejoignant l'armée française ou celle de Charles-Quint. Dans une lettre adressée le 3 mai de cette année [3] au magistrat de la ville, Joselin, après avoir rappelé que déjà une autre fois, à l'occasion de troubles qu'on craignait en Alsace, et sur des bruits de guerre qui s'y étaient répandus, le Conseil avait autorisé les juifs à se retirer dans la ville, demanda la même faveur, l'Alsace étant submergée d'une masse de troupes allemandes et les pauvres juifs étant obligés beaucoup plus que d'autres de se procurer un abri pour se garantir du danger.

Sa demande fut, plus tard, accueillie favorablement et, après le mois de juin, Joselin avec sa famille et d'autres juifs alsaciens purent se réfugier à Strasbourg.

Joselin apparaît aussi dans un grand nombre de questions religieuses où la ville de Strasbourg était plus ou moins intéressée.

Un juif de Vingersheim avait été tué dans l'hiver 1533-34, et l'assassin était en prison. Son acquittement comme sa condamnation pouvaient être également inquiétants pour les juifs d'Alsace. Joselin pria donc les autorités de Strasbourg de terminer le procès par un arbitrage, et s'offrit de faire partie de la commission arbitrale. Sa proposition fut acceptée et, le 27 mai 1534, il reçut une invitation à se rendre à Strasbourg, le 2 juin suivant, mardi de la Trinité, avec quelques membres de la famille du défunt, pour

[1] Voir Isidore Loeb, dans *Annuaire de la Société des études juives*, 2e année, p. 139 et suivantes.

[2] Strobel, *Vaterländische Geschichte*, t. III, p. 495.

[3] Arch. de Strasbg., II, 174, n° 43.

s'entendre avec les autres arbitres désignés, en sa qualité de chef des juifs [1]. Un sauf-conduit lui fut délivré à cet effet, afin qu'il fût exempté, avec ceux qui l'accompagnaient, de payer les droits d'entrée et qu'il pût rester dans la ville aussi longtemps qu'il serait nécessaire. Le prévôt Conrad Althoffer, qui lui annonça cette décision, ajoutait qu'il le remerciait du courage qu'il avait montré dans cette occasion [2].

Les bourgeois de Strasbourg, en leur qualité de citoyens d'une ville libre, avaient le privilège de ne dépendre d'aucune juridiction étrangère, pas même de la juridiction impériale. Les privilèges ou actes de protection des juifs entraient quelquefois en conflit avec ceux de la ville, et le magistrat veillait avec un soin jaloux à conserver sa prérogative. Le 23 juin 1534, il écrivit à Joselin pour se plaindre que des juifs eussent eu recours à d'autres tribunaux que ceux de la ville et même au tribunal impérial de Rothweil. Joselin adressa, sur ce sujet, aux juifs de la province une circulaire, datée de Strasbourg, 25 juin 1534, dont nous traduisons ici, de l'allemand en français, les principaux passages :

A la date du 23 juin 1534, les seigneurs de la ville de Strasbourg se sont de nouveau plaints auprès de moi d'un nommé Jacob de Schopfen, qui est accusé d'avoir fait un commerce illicite, avec usure. Or, de par les statuts juifs, de pareilles affaires vous sont défendues, et il n'est permis à aucun juif ou juive de tromper son prochain, car on ne doit rechercher que ce qui est nécessaire pour vivre, comme cela a été de tout temps.

Chacun doit aussi respecter les anciennes libertés, ne citer personne que devant les juges ordinaires et ne pas aller en appel plus loin.

Me fondant sur ce qui précède, je me fais un devoir d'annoncer à tous les juifs des deux sexes, et principalement au susdit Jacob, de ne pas s'écarter de ces statuts juifs; en d'autres termes, que tout juif qui a un démêlé avec un Strasbourgeois, ou qui croit en avoir un, sache qu'il faut qu'il reste devant ses juges ordinaires, comme nous l'avons indiqué. Si quelque juif se permet d'enfreindre cette loi, et que les seigneurs de Strasbourg s'en plaignent et que moi ou la juiverie nous en acquérions la certitude, qu'il soit dès l'instant excommunié et maudit ; qu'aucun juif ne mange ou ne boive avec lui, ni le reçoive dans sa maison ou ait des relations avec lui, mais qu'il soit complètement séparé de la communauté, jusqu'au jour où il aura donné satisfaction aux seigneurs de Strasbourg... Et pour que nous ne soyons pas en défaut, j'ai, avec le concours d'autres juifs, et en

[1] *Oberergemeiner Jüdischeit.*

[2] Anc. arch. de Wetzlar, F 2615. Joselin est appelé, dans la pièce, *Regierer* de la Nation juive.

ma qualité de gouverneur (Regierer) des juifs des pays allemands, fait publier la présente ordonnance munie de mon sceau, et prié humblement la ville de Strasbourg, pour qu'elle soit sûre d'être obéie, de faire lire la présente à tout juif qui viendra lui demander un laisser-passer, et de lui faire prêter serment qu'il s'y conformera [1]...

Malgré cette circulaire, un nommé Schmuhl, d'Espach, avait encore cité un sieur Claus devant le tribunal de Rothweil, et une femme Blomell, de Hochfelden, commit la même faute. La ville de Strasbourg ne manqua pas de s'en plaindre auprès de Joselin, qui s'empressa d'obtenir le désistement de Schmuhl. Mais l'affaire traîna en longueur, la cour de Rothweil détenait les pièces du procès, Schmuhl montra quelque hésitation à remplir la promesse qu'il avait faite à Joselin. Joselin lui-même fut empêché, par d'autres affaires, de donner à celle-ci une prompte solution, et, malgré les excuses qu'il en fit au magistrat de Strasbourg, celui-ci menaça de défendre à tous les juifs l'entrée de la ville et aux habitants ou protégés de la ville d'avoir aucunes relations avec les juifs. Dans son inquiétude, Joselin convoqua chez lui les préposés des juifs du bailliage de Haguenau, et il délibéra avec eux sur les moyens de mettre fin à ces conflits. Ils élaborèrent une sorte de convention entre la ville de Strasbourg et les juifs, qui fut approuvée par le magistrat de la ville, et des exemplaires légalisés, revêtus du sceau de la ville, pour qu'ils eussent plus d'autorité, en furent envoyés dans chacune des communautés de la Basse-Alsace, à la date du 18 juillet 1536 [2].

Le sceau de Joselin suspendu à cette pièce était en cire verte, et représente une tête de taureau [3].

Joselin avait aussi adressé des copies de cette pièce aux *parnasim* (présidents) des communautés israélites de la Haute-Alsace, mais, comme les Juifs de cette région n'avaient guère de relations avec les Strasbourgeois, ils n'éprouvèrent point le besoin d'accepter la convention. Cependant, en 1542, quelques juifs de la Haute-Alsace (Hayyim d'Isenach, David d'Oberbergheim et Joselin de Krozingen) vinrent demander à la ville, au nom des juifs de la Haute-Alsace, d'entrer dans l'espèce d'alliance conclue en 1536. Le magistrat y consentit, le 3 juillet 1543, s'ils obtenaient l'assentiment de Joselin. Celui-ci approuva cette convention, il y apposa son sceau et y fit apposer celui de la ville de Rosheim, le 17 juillet 1543 [4].

Arch. de Strasbg., GUP, l. 174, n° 21.

[2] *Ibid.*, n°s 22 et 24.

[3] Ce sceau a été publié par M. Isidore Loeb, dans la *Revue*, t. V, p. 93.

[4] Arch. de Strasbg., GUP., l. 174, n° 23.

V

Josel, Luther et les accusations contre les Juifs.

L'agitation que la Réforme religieuse avait soulevée en Allemagne fut souvent dangereuse pour les juifs. Luther, dans ses écrits, leur avait adressé tantôt des paroles bienveillantes, tantôt de grossières injures; des princes protestants songeaient à les chasser de leurs États ; le prince électeur de Saxe avait, en 1537, prononcé contre ceux de son pays un édit de bannissement. Joselin, dont les juifs de la Saxe avaient invoqué le concours, résolut de se rendre auprès de Luther, dont l'influence pouvait arrêter ces persécutions. Il se munit de lettres de recommandation du docteur Wolf Capito, de Strasbourg, ami de Luther, et du magistrat de la ville de Strasbourg. Voici d'abord la lettre que lui donna pour Luther le docteur Capito :

Que la grâce et la paix soient avec notre respectable père en Dieu.

Joseph, un des plus pieux parmi les Juifs, d'après leur manière de voir, et très grand savant[1], que les autres juifs considèrent comme leur patron, nous a fait part d'une supplique qu'il avait reçue de Saxe. Dans cette lettre on l'informe que son altesse l'Électeur de Saxe, pour certains méfaits commis par quelques vagabonds qui ont été publiquement punis, d'après ce qu'on dit, a été irrité à ce point qu'il a manifesté l'intention de chasser les juifs de sa principauté et de ne plus jamais en laisser passer sur ses terres. Il doit même déjà avoir publié un édit d'après lequel tout juif étranger qu'on trouverait dans ses domaines encourrait une peine sévère. Nous avons peine à croire que ce gracieux électeur ait pu concevoir une telle fureur contre ces pauvres gens.

Cependant, à la demande de Joseph, nous n'avons pu lui refuser une lettre de recommandation pour toi. Car nous sommes aussi de son avis, ou que tu l'écoutes toi-même, ou que tu prennes connaissance de sa pétition ; ensuite, que, selon les devoirs de notre charge, qui nous montre Dieu comme l'image de la plus haute miséricorde, tu prennes en mains l'affaire des juifs, et que tu la soutiennes auprès de l'Électeur. De cette manière ils verront que nous sommes prêts à faire le bien non seulement aux étrangers, mais même à nos ennemis.

[1] Grosser lambden.

Respectable père, tu ne nous en voudras pas de t'avoir recommandé ce juif et de te charger d'un si lourd fardeau, car nous n'ignorons pas que tu as besoin de ton temps pour autre chose, mais nous croyons qu'il est de notre devoir de porter secours aux malheureux. C'est pourquoi nous nous fions à ta bonté, pour nous permettre de t'importuner par de pareilles affaires.

Je te fais parvenir une longue lettre par un messager sûr, ou par ceux d'Augsbourg, pour qu'il n'y ait pas de retard.

Je me recommande ainsi que ma communauté à tes ordres, cher père et maître. Butzer, qui aujourd'hui s'en va à Bâle et qui connaît le contenu de cette lettre, t'envoie ses respects, et te prie de t'occuper sérieusement de cette affaire.

Que Dieu te conserve en félicité à nous et à tes serviteurs[1].

Le magistrat de Strasbourg, après quelques hésitations, avait remis, à son tour, à Joselin la lettre suivante :

Au duc Jean-Frédéric, Électeur de Saxe.

Très gracieux Seigneur, ci-inclus, nous avons l'honneur de remettre à sa Grâce ducale copie de la supplique que nous a adressée Josell, juif de Rosheim. Ce juif nous est avantageusement connu depui longtemps comme voisin.

Depuis bien des années, nous le voyons soigner avec zèle et d'une manière très honorable les intérêts de ses coreligionnaires, et toujours, suivant la coutume des juifs et d'après son intelligence, il se repose sur la bonté de Dieu. C'est encore pour une affaire de ce genre qu'il veut entreprendre un voyage auprès de votre Grâce ducale.

Comme, suivant les préceptes de saint Paul, nous devons avoir pitié de ces pauvres gens et leur porter secours, nous lui donnons cette recommandation, adressée à votre Grâce ducale, pour la prier de vouloir bien le laisser venir librement à vous et d'avoir l'obligeance d'écouter son rapport.

En échange de vos bons procédés, nous nous efforcerons constamment d'être agréables à votre Grâce ducale.

Fait le 5 mai 1537.

De votre Grâce ducale, les très humbles Maître (meister) et Conseil de la Ville de Strasbourg[2].

Luther paraît avoir refusé de voir Joselin[3], il se borna à lui écrire la lettre suivante :

[1] Arch. de Strasb., G. U. P., l. 178, n° 23.

[2] *Ibid.*

[3] Voir, plus loin, la lettre de Joselin au magistrat de Strasbourg, au sujet de ses démarches répétées auprès de Luther.

Mon cher Josel, j'avais bien l'intention de travailler pour vous auprès de mon gracieux seigneur, et par mes paroles et par mes écrits, comme, du reste, je l'ai prouvé par plusieurs de mes brochures, qui ont été utiles aux juifs. Mais les vôtres font un si mauvais usage de mes services et font tant de choses que nous ne pouvons tolérer, qu'ils m'ont fait perdre toute envie de plaider votre cause auprès des princes et seigneurs. Car mon cœur a toujours été et est encore pour eux et demande qu'on les traite avec bonté, pour qu'un jour ils arrivent à reconnaître en notre Dieu le Messie qu'ils attendent; mais il ne faut pas qu'ils croient que, par mes bienfaits, ils soient fortifiés dans leur erreur et deviennent encore pires qu'ils ne sont[1].

On le voit, c'est l'ancienne théorie de l'église catholique qui inspire Luther. On veut bien tolérer les juifs, mais à condition qu'ils se convertissent. S'ils persistent dans ce que l'église appelle leur aveuglement, ce méfait ne leur sera point pardonné. Le refus de Luther ne découragea point Joselin, il essaya de fléchir le prince de Saxe, mais ses efforts restèrent sans résultat.

Les juifs continuaient à être attaqués par les écrivains protestants. C. Butzer, ami de Capito, de Strasbourg, qui est mentionné dans la lettre que Capito donna à Joselin pour Luther, avait lui-même publié une brochure contre les juifs. Ces écrits faisaient sensation, les chrétiens qui les lisaient s'en entretenaient avec les juifs et les harcelaient de questions, qui embarrassaient ces pauvres gens, la plupart peu versés dans les études théologiques. Joselin, pour venir à leur secours, écrivit une brochure hébraïque, qu'il envoya dans toutes les communautés israélites[2]. Nous n'avons pas le texte de cette brochure, mais en voici un résumé que nous avons retrouvé, dans une pièce allemande, sur une feuille volante manuscrite, aux archives de Strasbourg[3].

Résumé du livret de Joselin à ses frères contre la brochure de Butzer.

1° Les juifs de n'importe quel pays, et en aucune occasion, ne doivent engager de discussion religieuse avec qui que ce soit.

2° Quand quelqu'un d'une autre croyance les provoque et les force, pour ainsi dire, à répondre à des questions sur la religion des juifs, ils doivent se borner à dire qu'ils reconnaissent un seul Dieu.

3° Quand on insiste sur la question d'usure, ils doivent répondre ceci : Dieu nous a permis de prendre des intérêts et des bénéfices des autres, parce que ceux-ci, à leur tour, nous font payer toutes

[1] Arch. de Strasb., l. 174, n° 23.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

sortes de droits, impôts et contributions, et que nous sommes forcés de payer plus que n'importe quel peuple fixé dans un pays étranger. Qu'on ne nous traite plus si durement, et nous saurons aussi agir comme nos compatriotes; nous renoncerons à l'usure avec un plaisir infini [1].

Nous ajoutons, cependant, que ceux des juifs qui prennent plus que le taux légal sont des ignorants et des insensés et ne sont pas comptés dans le giron du judaïsme.

Les juifs ne doivent pas être orgueilleux, ils se conduiront humblement, comme le recommande Dieu depuis Adam.

Lorsque l'existence de cette brochure de Joselin fut connue, on répandit le bruit que Joselin y avait attaqué et dénigré la religion chrétienne, et que, si elle était innocente, il l'aurait fait imprimer au lieu de la laisser manuscrite.

Pour répondre à ces accusations, Joselin alla déposer un exemplaire de sa brochure au secrétariat de l'Hôtel de Ville de Strasbourg, puis, sur le conseil du bourgmestre, il adressa au magistrat de Strasbourg une lettre explicative, qui est des plus intéressantes. En voici la traduction :

Sévères, nobles, sérieux, vénérés, sages, gracieux et serviables seigneurs.

Mes très humbles salutations à votre Grâce.

Gracieux Seigneurs, l'année dernière, après qu'à Francfort on eût imprimé et publié quelques brochures faites par divers prédicateurs de la Hesse, dans lesquelles on cite aussi le nom de Monsieur Martin Butzer, qui, à deux reprises différentes, comme chef de ces prédicateurs, a fait de fâcheuses sorties contre les Juifs, j'ai supporté ce coup avec beaucoup de patience pour ma part.

Seulement, les juifs de Hesse et d'ailleurs ont beaucoup souffert en suite de ces publications, et se sont plaints à moi, en me suppliant de venir à leur secours en leur donnant des conseils; j'ai alors écrit une brochure réfutant article par article (les accusations portées contre les juifs).

Gracieux Seigneurs, j'ai aussi donné à mes frères en Israël, autant que mes faibles moyens et mon intelligence me le permettaient, des conseils, que j'ai tirés de la Sainte Bible et de l'histoire des prophètes, et par lesquels je leur disais de ne pas se préoccuper des assertions de Martin Butzer ou autres, puis de ne discuter religion avec âme qui vive, ni publiquement, ni secrètement, mais de tout accepter, car Dieu ne nous envoie pas d'adversité, si nous ne l'avons pas méritée.

Dans la susdite brochure, je me suis ainsi donné la peine de ré-

[1] Remarquer que le mot *usure* signifie, dans tout ceci, prêt à intérêt.

pondre, par des extraits de la Bible, à des traits qui sont trop directement dirigés contre nous, et j'ai prouvé notre innocence. Mes frères ont subi, par suite de ces écrits, des épreuves auxquelles ils ont simplement répondu, comme un pieux juif doit le faire, en priant et en louant Dieu, leur Père divin.

Et pour que le peuple ne l'ignore pas et sache que Dieu ne prend pas plaisir aux injustices, mais à la pitié et à la miséricorde, j'ai envoyé dans chaque communauté (juive) une brochure spéciale à un des hommes instruits de l'endroit, avec prière d'en lire le contenu à ses coreligionnaires, afin qu'en leur qualité de pieux Israélites, ils se conduisent honnêtement et honorablement, dans la crainte de Dieu.

Gracieux Seigneurs, de cette manière je me suis mis en garde contre les méprises de certains juifs ignorants ou de chrétiens, comme j'avais à craindre qu'il ne s'en produisît chez des gens qui n'ont aucune notion de ces saintes écritures.

Et pour couper court à toute calomnie, j'ai fait traduire cette petite brochure hébraïque, par une personne pieuse, en votre langue, c'est-à-dire en allemand, afin que les gens intelligents puissent voir que je n'ai nullement cherché, dans cette brochure, à blesser ou à abaisser qui que ce soit, mais à contenter tout le monde.

Gracieux Seigneurs, plusieurs personnes m'ont conseillé de publier cette brochure, ce que je ne puis faire, parce qu'il y a trop de gens ignorants. Mais, comme le conseil de Strasbourg est composé d'hommes d'une haute intelligence, et que je désire beaucoup qu'ils se convainquent de la fausseté des assertions de nos adversaires, je tiens à leur soumettre cet écrit. C'est pourquoi, Gracieux Seigneurs, j'ai fait déposer cette brochure chez le secrétaire municipal. Vous voudrez bien approfondir le contenu de cet écrit, discuter chaque phrase et chaque mot, et vous persuader qu'il ne contient absolument rien de blessant contre personne.

Cela fait, je vous prie, Messieurs, de ne pas refuser de m'accorder un certificat constatant ce que j'avance. J'espère que Votre Grâce me fera parvenir cet écrit.

Je n'oublierai, de ma vie, de prier le Dieu tout-puissant pour la santé de vos Grâces et pour une longue et tranquille gestion des affaires.

Veuillez m'envoyer votre gracieuse réponse par un messager, qui se servira de mon cheval, que je laisse ici.

Votre très dévoué,

IÖSLÉ, *juif de Rosheim,*
Befehlshaber de la nation juive[1].

Joselin fut, dans une autre circonstance, tenté d'écrire une brochure pour la défense des juifs. Le pamphlet de Luther inti-

[1] Arch. de Strasb., G.U.P., l. 174, n° 23.

tulé : « Des juifs et de leurs mensonges », avait fait grande sensation; on apprit, en 1543, qu'il allait publier un nouvel écrit contre eux [1]. L'annonce de ce livre inquiétait gravement les juifs d'Allemagne. Joselin se proposa, à son tour, de faire appel à l'opinion publique, mais il demanda conseil au magistrat de Strasbourg. Voici la lettre qu'il lui écrivit à ce sujet :

Sévères, nobles, savants et gracieux Seigneurs.

Il y a quelque temps, je vous ai déjà entretenus des souffrances qu'endurent les juifs et votre humble serviteur à cause de certains écrits. Or, il n'y a plus moyen de vivre ainsi : le bas peuple dit que si on vole ou tue un juif, on peut, pour cela, obtenir l'absolution, parce que Martin Luther le dit dans sa brochure.

Il y a quelques années et du vivant de Capito, vous m'avez promis aide et protection. Vous avez même alors fait défense à chacun de se faire justice soi-même...

Maintenant je ne veux plus discuter avec Martin Luther, car, en 1537, à la cour de Saxe, il eut l'air de se rendre à mes explications, et depuis, il s'est de nouveau laissé exciter par des juifs Mamelucks [2], et non seulement il a de rechef prêché contre nous, mais encore il a fait imprimer des brochures. Je me suis rendu jusqu'à sept fois chez lui à Meïssen sans jamais avoir pu être reçu par lui. Je n'ai pu avoir de lui qu'une lettre, que je vous ai soumise [3].

Sa brochure doit paraître dans le pays. Je viens, en conséquence, vous supplier de m'aider de vos conseils. Comme les juifs de Meïssen, ceux du duché de Brunschwig, de Saxe, de Hesse, sont tourmentés à cause de Luther, je veux le confondre, sans dire de mal de lui ou de ses écrits, mais uniquement par des explications tirées de la Bible, des Prophètes et du Talmud. Car j'ai parcouru tous ces livres et je n'ai jamais trouvé ce que Martin Luther y a vu.

Je vous soumettrai d'abord une épreuve.

Ce 11 juillet 1543 [4].

Les magistrats furent d'avis qu'il valait mieux garder le silence et laisser tomber dans l'oubli toutes ces calomnies. Joselin se rangea à leur opinion, mais il voulut se rendre chez le prince Landgrave de Hesse, qui montrait alors de fâcheuses dispositions envers les juifs, et que Joselin se flattait de pouvoir apaiser. Dans une lettre écrite en septembre 1543, au magistrat de Strasbourg [5], Joselin représente que le prince Landgrave de Hesse

[1] C'est le *Vom Schem Hamphoros und vom Geschlechte Christi.*
[2] C'est-à-dire baptisés.
[3] C'est probablement la lettre publiée plus haut.
[4] Arch. de Strasbourg, G. U. P., l. 174, n° 23.
[5] *Ibid.*

s'est « mis à tourmenter mes pauves coreligionnaires en édictant certains articles qui sont cause que des gens ignorants harcèlent ces malheureux sur l'eau, la terre, les routes, etc. Je ne veux pas vous faire ici une trop longue description de ce qui s'y passe. Je crois seulement, d'après ce qu'on m'a rapporté, que son Excellence y est poussée par le docteur Martin Luther, qui s'est laissé exciter par quelques juifs baptisés, lesquels nous ont calomniés au moyen d'infâmes mensonges que je n'aurais pas de peine à réfuter. »

Joselin ajoutait que le prince était versé dans les Écritures, qu'il entendait volontiers les gens venus pour se défendre et qu'il espérait, lui Joselin, être écouté avec bienveillance, si le magistrat lui donnait une lettre de recommandation pour le prince. Le magistrat accueillit sa demande, Joselin se rendit en Hesse, mais nous ne connaissons pas le résultat de sa démarche, et il est probable qu'elle ne changea rien à la situation des Juifs.

ELIE SCHEID.

LES ISRAÉLITES D'ORAN

DE 1792 A 1815

Aux archives du consulat général d'Espagne, à Alger, sont déposés quelques registres provenant du vice-consulat de cette puissance à Oran, et contenant des renseignements intéressants sur les Israélites de la même ville. Ils peuvent se répartir en deux séries. La première, composée de plusieurs cahiers non reliés, renferme des contrats d'affrètements, des procès-verbaux de vente, des protestations et autres actes consulaires. La seconde série, en deux volumes cartonnés, est la copie de la correspondance du vice-consul.

J'ai extrait de ces registres tout ce qui concerne les Israélites, et ces données m'ont servi à rédiger le présent travail.

Les documents qui ont été à ma disposition vont de 1800 à 1815. Au moyen d'autres recherches, j'ai pu remonter jusqu'à la fondation de la communauté d'Oran, en 1792.

Cet essai d'histoire locale m'a été rendu possible, grâce à l'obligeance de M. le marquis de Gonzalez, l'excellent consul général d'Espagne à Alger, qui m'a permis, avec une parfaite courtoisie, de puiser dans les archives confiées à sa garde. Je suis heureux de pouvoir lui en exprimer ici toute ma reconnaissance.

1. *Fondation de la communauté.*

La communauté moderne d'Oran date, comme je viens de le dire, de 1792. Lorsque le bey Mohamed el Kebir eut pris possession de cette ville, totalement évacuée par les Espagnols, il songea à la repeupler, et, entre autres mesures qu'il édicta à cet effet, il y appela des Israélites de Mostaganem, de Mascara, de Nedroma

et de Tlemcen. Il leur vendit à très bon marché un vaste emplacement, où ils édifièrent leurs demeures, et leur concéda, à titre gratuit, un terrain pour un cimetière. Vente et donation restèrent probablement verbales jusqu'en 1801, année où elles furent confirmées et mises par écrit. Le document qui en fait foi est le véritable acte de constitution de la communauté. En voici la traduction officielle, telle qu'elle existe dans les archives du consistoire israélite d'Oran. L'original est en arabe.

Louange à Dieu seul.

El Sid Mohamed ben Osman, bey des provinces du Couchant et de Tlemcen, après avoir conquis la ville d'Oran, a vendu un emplacement de terrain, avec les baraques en bois qui l'occupent, au couchant du quartier dit Reha el Reh[1], longeant la grande rue jusqu'à son extrémité, jusqu'à la maison de Boungab. En descendant du côté du ravin et au nord de ce même ravin, ce terrain arrive jusqu'aux jardins qui portent le nom de *Jardins des Juifs*, et remonte jusqu'aux baraques connues sous la même désignation, et de là la limite suit jusqu'au point dit Reha el Reh.

Cette vente a été faite aux trois Juifs Ould Jacob, Yaon (Yona) ben Daoud et Amram, lesquels ont acheté, tant pour eux que pour leurs coreligionnaires, le terrain avec les baraques en bois qui l'occupent, moyennant le prix de huit cent vingt sultanis d'Alger (huit mille deux cents francs), que le vendeur a reçus en entier des acquéreurs, auxquels il fournit pleine et entière quittance.

En conséquence, les acquéreurs sont devenus légitimes propriétaires dudit terrain, duquel ils disposeront comme de leur propre chose.

Le même bey a fait donation à la communauté des Juifs d'un terrain situé dans la banlieue d'Oran pour ensevelir leurs morts. Ce terrain se trouve du côté de Sidi Châban.

Donation perpétuelle, éternelle.

Ont été témoins de ce qui précède : le vénérable El Sid El Hadj El Méqui ben Aïssa, qui a apposé son cachet ci-dessus, Si Mohamed ben Hassan et El Hadj Ahmed ben Hatrah, témoins dignes de foi.

Fait à la date du milieu de Chaoual, l'an douze cent quinze (mil huit cent un).

(*Signé* :) Abdelkader ben el Bachir.

Au premier noyau de la communauté s'adjoignirent bientôt des éléments venus du Maroc, de Gibraltar et d'Alger. Parmi ces derniers, je citerai les Coen Salmon, les Lévy Bram, les Abulker, les Témim. Tout ce monde, actif, intelligent, aventureux, se livra au commerce, et surtout au commerce d'exportation. Les

[1] Le Moulin à vent.

relations qui existaient naturellement entre eux et leurs coreligionnaires du littoral méditerranéen les y conviaient. Parmi les opérations relatées dans les livres du vice-consulat, les deux tiers au moins appartiennent aux Israélites; le reste se partage entre quelques Maures et le vice-consul lui-même, qui fut chargé, à un certain moment, d'expédier du blé et des chevaux à la junte insurrectionnelle de Cadix. Les articles qui formaient le principal objet des transactions étaient le bétail et les céréales. Les ports de destination étaient, entre autres, Malaga, Carthagène, Alméria, Algésiras et surtout Gibraltar.

Abordons maintenant en détail l'histoire de ce commerce et de ces commerçants.

2. *Activité commerciale.*

Le premier en date fut Yamin Tolédano. Au mois d'avril 1801, Joseph Taurel, de Gibraltar, lui envoya, en consignation, huit caisses de marchandises, à bord de la tartane marocaine *Messauda*. Ces caisses furent débarquées par erreur à Malaga. En conséquence, le 4 mai, Toledano, au nom de Taurel, fit mettre l'embargo sur la tartane.

Toledano était le correspondant de Joseph et Isaac Israël, de Gibraltar. Il reçut en consignation la somme de 3,300 piastres fortes, afin qu'il leur envoyât une cargaison de blé pour la même valeur. Le brick *la Susana*, dont ils étaient propriétaires, attendait dans le port, mais Tolédano ne put faire le chargement. Le 12 juin 1801, le capitaine Juan Guerra déposa sa protestation en le rendant responsable de tous les dommages que son refus de charger pouvait entraîner pour ses armateurs.

A cette époque, les relations avec Gibraltar étaient fréquentes. Joseph Taurel et Jacob Serrueha envoyèrent souvent des cargaisons à Oran. Outre Toledano, ils y avaient pour consignataires Abraham Masias et Abendran (Duran).

L'importante maison Bacri et Busnach, d'Alger, avait obtenu du Dey le monopole du commerce des céréales dans toute l'étendue de la Régence. Dès 1801, elle exerça son privilège dans le port d'Oran. De là naquit l'incident suivant. Le capitaine Papi, de Raguse, devait recevoir un chargement de blé de Sidi Ahmed Vichau, qui ne fut pas en mesure de le livrer. En conséquence, le 28 novembre 1801, le capitaine déposa une protestation. Le lendemain, Abraham de Moïse Abudarham, fondé de pouvoirs de Sidi Ahmed, déclara, pour excuser son maître, que le bey d'Oran

avait fait défense à tous capitaines d'embarquer du blé autrement que pour le compte de Busnach.

Parmi les négociants de cette époque, nous trouvons encore Pinhas Bendahan, Moïse Benamara, Jacob Benzaquen, Joseph Maman, Abraham Saba.

Un événement tragique et très rare parmi les Isralites d'autrefois vint jeter l'émoi dans la communauté.

Le 31 juillet 1802, la pinque espagnole *La Fortuna*, capitaine Luis Alesandro, sortit de Gibraltar à destination de Malte, ayant à son bord, comme passager, un Israélite nommé David Benhaïm (Ven Jaïn). Fatiguée par les vents contraires, elle fut obligée, le 6 août, de se réfugier au port d'Adra. Là, on commença à remarquer quelque chose d'anormal dans l'attitude de Benhaïm, qui paraissait préoccupé de ses affaires restées en souffrance à Gibraltar, et qui se répandait en plaintes amères contre un de ses coreligionnaires nommé Cabeza. Son état mental inspirant des inquiétudes, il fut mis en surveillance dans une cabine. Quoique le temps continuât à être mauvais, le capitaine remit à la voile le même jour ; mais la navigation fut si pénible qu'il dut encore une fois faire relâche aux îles Chaffarines. Il en repartit le 10, par un ciel clair et une mer calme. Le 15, à midi et demi, au moment où l'équipage, réuni sur le pont, achevait son repas, on vit Benhaïm sortir de sa cabine et se diriger vers l'arrière du bâtiment. Tout à coup il ôta ses souliers, monta sur le bastingage, et, se tournant vers les matelots, leur cria : « Adieu, vous autres ! » En même temps il se précipita dans les flots. Le capitaine fit aussitôt virer de bord et lancer une chaloupe ; mais il fut impossible de retrouver le malheureux, car le vent était tellement vif que le navire filait six milles à l'heure. Le lendemain, le capitaine entra dans le port d'Oran, et, accompagné de son équipage et d'un autre passager nommé Kaddour Adda, il alla faire sa déclaration au vice-consulat d'Espagne.

Un commerçant, qui était censal de ce vice-consulat, figure pour la première fois sous le nom de Sulaqui sur les registres en l'année 1803. Partout ailleurs il est appelé Benseria, mais il signe invariablement en hébreu יהודה שוראקי, Jehuda Chouraqui. Il avait un frère nommé Moïse ou Joya, qui l'aidait dans ses affaires, ainsi que son cousin David. Le rabbin d'Oran, Isaac Chouraqui, auquel R. Salomon Seror, d'Alger, adressa une consultation (Peri Çaddik, rép. n° 2), était peut-être leur parent.

Les Benséria eurent des débuts pénibles. Moïse alla s'établir à Gibraltar, d'où il ne revint qu'en 1811. Juda, après quelques opérations heureuses, fut ruiné par l'indélicatesse d'un mandataire.

En 1809, il confia au capitaine Vicente Tur 50 bœufs et 60 moutons à la consignation de Pedro Agustino, de Mahon. Par crainte des corsaires français, Tur vendit sa cargaison à Pègnon de la Gomera (Maroc), et il négligea d'en remettre le produit à son affréteur. Le vice-consul d'Espagne prit fait et cause pour ce dernier, et, le 31 juillet 1814, il écrivit à ce sujet à don Francisco Moreno, gouverneur de Mahon. On ne dit pas si Tur finit par payer.

Quoi qu'il en soit, Juda Benseria fut momentanément éclipsé par d'autres commerçants, dont les principaux furent Joseph Cabeza, Salomon Abulker et Salomon Lévy Bram.

Ce dernier était originaire d'Alger. Le 13 octobre 1805, Joseph Bacri, censal du consulat général d'Espagne, ayant été incarcéré par ordre de la Régence, Salomon Lévy Bram demanda à le remplacer dans ce poste ; mais sa démarche échoua, malgré la protection du Dey et celle de David Duran, chef de la nation israélite. En 1810, nous le trouvons à Oran. Juda Benséria était à son service comme simple employé. C'est ce qui ressort du fait suivant.

Le capitaine anglais Lorenzo Brignon, de la barque *Fortuna*, avait été nolisé à Gibraltar par Mardochée Amar pour charger des bestiaux à Oran. Par suite d'un retard du consignataire Salomon Lévy Bram, le capitaine ne put embarquer sa cargaison, car dans l'intervalle un corsaire algérien était arrivé, avec ordre du dey d'empêcher tous les navires à l'ancre de quitter le port. Le 19 avril, le capitaine dut, en conséquence, faire ses réserves au nom de son affréteur. Lévy Bram répondit qu'à la première réquisition de Brignon, il avait envoyé son troupeau à l'embarcadère, sous la conduite de son employé (criado) Juda Benséria, mais que le port était déjà fermé avant que ce dernier y arrivât. Le 16 juin, le capitaine Brignon, accompagné de son équipage et de son écrivain israélite, Abraham Ximénès, cita devant le vice-consul d'Espagne Lévy Bram et son employé, à l'effet d'affirmer sous serment que le retard causé au départ de *La Fortuna* n'était pas de leur faute. Tous les deux refusèrent le serment par scrupule religieux.

Salomon Abulker, qui est appelé Belger dans nos documents, était également originaire d'Alger, où il se trouvait le 6 septembre 1790. A cette date il faisait un envoi de numéraire à Livourne [1]. Associé et correspondant de la puissante maison des Bacri, il était fixé à Oran dès 1807, accompagné d'un autre Algérien, Chaloum Portuguez, rabbin et commerçant. En 1809, il entreprit quelques opérations de compte à demi avec Lévy Bram.

[1] M. J. M. Haddey (A. Devoulx), *Livre d'or*, p. 81.

Par la suite, surtout en 1812 et 1813, Juda Benséria reprit une grande importance. En une seule année, il n'expédia pas moins de douze cargaisons de céréales, laine et bétail.

A la même époque florissait la famille Cabeza. Les Cabeza, d'origine marocaine, étaient au nombre de quatre : le père Israël, les fils Joseph, David et Salomon. Joseph était établi à Alméria, d'où il tira sur son père à Oran une lettre de change de 8,321 réaux, lettre de change que le tiers porteur, Juan Domovitch, présenta le 13 juillet 1809 et qui fut protestée par le motif que le tiré n'avait pas de fonds appartenant au tireur.

Le séjour de Joseph Cabeza à Almeria fut brusquement interrompu au mois d'août 1809 par suite d'un incident curieux que nous relatons plus loin. Revenu à Oran, il se livra à de grandes entreprises commerciales et fut pendant quelque temps le plus fort négociant de la place. Il exportait du bétail et de la laine en Espagne et aux îles Baléares. Il eut parfois pour associé un de ses parents, Joseph Melul, contador du bey.

Les autres négociants que je n'ai pas occasion de citer ailleurs et dont les noms figurent, pour une raison ou pour une autre, sur les registres consulaires sont : David Lévy Balensi, Samuel Hassan, Joseph Abuab, Maklouf Bénichou, Baruch Alaskar, Abraham Kalfon, Estuqui, qui signe יוסף ארובז.

J'ai relevé également les noms de plusieurs négociants israélites de Gibraltar. Ce sont Juda Benoliel Arengo et Cie, Isaac Angel, Abraham Gabisson, Moïse Tubiana.

3. *Rôle politique.*

De bonne heure les Israélites exercèrent une certaine influence dans les conseils du bey. Grâce à leurs relations au dehors, ils devinrent ses agents commerciaux et quelquefois diplomatiques. Ils ne restèrent pas étrangers aux affaires intérieures, et ils furent mêlés aux intrigues et aux catastrophes de cette époque.

Même avant la conquête d'Oran, l'un d'eux, Mardochée Darmon, fut l'homme de confiance des beys du Couchant. Quoique ce personnage ne soit pas mentionné dans les registres du consulat, il n'est pas possible de l'omettre lorsqu'on parle de la communauté d'Oran, dont il fut, suivant la tradition, l'un des fondateurs et l'un des membres les plus notables. Aussi versé dans la science juive que dans celle du négoce, il composa un ouvrage intitulé מאמר מרדכי (Propos de Mardochée) et imprimé à Livourne en 1787. C'est un recueil d'explications homilétiques sur des passages

choisis de la Bible et du Talmud. Dès 1772 on trouve Darmon au service du bey Ibrahim. Il le suivit dans ses expéditions. Des fragments de son livre sont datés du camp du bey aux bords de l'Habra, de la Mina, de la Tafna. En 1783, il entreprit un voyage à Constantinople et à Smyrne. Il acquit une grande fortune, et édifia, dit-on, la synagogue qui est devenue depuis la synagogue consistoriale d'Oran.

Son gendre Juda Darmon, fils de son frère Messaoud, était rabbin et écrivit une préface pour son livre. Un David Darmon, probablement aussi son parent, était en 1810 employé de M. Négroto, agent consulaire de France.

La jeune communauté ne fut pas longtemps exempte d'épreuves. En 1805, un marabout rebelle, s'étant emparé de Mascara, en enchaîna toute la population juive et la frappa de lourdes contributions. A cette nouvelle et à celle de son approche, les israélites d'Oran songèrent à se mettre à l'abri de ses coups, et un grand nombre de familles s'embarquèrent pour Alger, où elles arrivèrent le 17 juin.

Le chargé d'affaires du dey à Gibraltar était juif. Il s'appelait Aron Cardoso, et il était en même temps chef de la nation israélite. En 1805, il fut choisi par les Anglais pour remplir une mission importante auprès du bey d'Oran. Le 16 octobre entra dans ce port une corvette anglaise commandée par le capitaine Roman et ayant à bord cent quintaux de poudre. Aron Cardoso accompagnait ce convoi en qualité d'envoyé extraordinaire du gouvernement britannique. Il avait pour instructions de demander au bey, en échange de la poudre, une cargaison de bestiaux pour le ravitaillement de Gibraltar. Le bey était alors absent : il dirigeait une expédition contre les tribus rebelles. Cardoso, suivi de Roman, ainsi que de cinq autres officiers du bord et protégé par une escorte d'arabes, le joignit dans son camp. Sa négociation eut un plein succès, car le 5 décembre il se rembarqua avec un convoi composé de 200 bœufs et de 100 moutons.

Un jour, le 23 mai 1812, le bey confia à deux marchands israélites, Ayousch Benhaïm et Chaloum Karoubi (Jarrobi), une somme de 4,000 douros pour la faire valoir à son compte. Les marchands l'envoyèrent à Tanger à bord de la felouque algérienne *Messauda*, capitaine Mohamed. Quelques mois après on apprit que le bâtiment avait été visité en mer par le corsaire français Blas, et le group enlevé. La Régence était alors en paix avec la France : aussi, le 4 août, les expéditeurs déposèrent-ils une protestation au vice-consulat d'Espagne contre le corsaire et ses armateurs.

Les guerres de Napoléon Ier eurent leur contre-coup dans ce petit coin de l'Afrique et au sein de la communauté juive. Celle-ci se divisa en deux partis : celui des Français et celui des alliés.

Pour les derniers s'employaient notamment Abraham Masias, un ami personnel de l'ancien vice-consul d'Espagne Joseph Higuéro, et Salomon Pacifico, un agent du bey Sidi Mohamed, pour le compte duquel il effectua divers payements à la date du 21 juillet 1809.

Mais les partisans de la France étaient de beaucoup les plus nombreux et les plus influents. Ils se groupaient autour d'une femme habile qui joua un rôle important.

La juive Hanina (Janina)[1] était la favorite et, dit-on, la maîtresse du bey Mohamed bou Kabous. Elle aimait les Français et ne négligeait aucune occasion de les servir.

Au mois de juillet 1810, alors que la France était en guerre avec l'Espagne et l'Angleterre coalisées, cinq de nos corsaires, sortis d'Alger et renforcés par cinq autres rencontrés en route, entrèrent dans le port d'Oran. Un brick anglais, capturé par les Français, puis repris par les alliés, y était à l'ancre. Ils résolurent de s'en emparer, et se mirent en devoir d'obtenir du bey l'autorisation de le déclarer de bonne prise, attendu qu'il leur avait été enlevé, contrairement au droit des gens, dans les eaux d'Oran et sous le canon des forts. Hanina fut chargée de cette délicate mission, et aidée par l'agent consulaire de France, Augustin Négroto, ainsi que par Sidi el Hadj Mohamed, fils du bey Bram (Ibrahim), elle fut assez adroite pour la mener à bonne fin. Le 28 juillet, le brick fut repris sans combat par nos corsaires avec le concours même des gens du bey.

Hanina, dont la faveur ne cessa qu'avec sa vie, eut une mort tragique. Son protecteur, le bey Mohamed bou Kabous, s'étant révolté contre le gouvernement d'Alger, fut vaincu, pris et déposé. Tous ses partisans furent enveloppés dans sa catastrophe. Omar-Agha, exécuteur des ordres du dey, arriva à Oran, et les supplices commencèrent. Sa première victime fut Hanina. Cette infortunée périt dans les flammes avec son fils aîné Joseph (fin mai 1813).

Après ce châtiment, l'agha se mit à la poursuite des derniers débris des bandes rebelles. Il les atteignit sur la frontière du Maroc, mais il fut défait par elles dans deux rencontres successives et revint furieux à Oran. Alors sa vengeance se tourna contre le deuxième fils de Hanina, Sadia, que l'on disait être le fruit des

[1] Diminutif de Hanna.

amours de cette femme avec le bey déposé. Sadia fut tiré de la prison où il avait été jeté, et, comme sa mère et son frère, condamné à être brûlé vif. Son bourreau, dans l'espoir d'obtenir des révélations, traîna devant le bûcher plusieurs autres israélites et fit semblant de vouloir les précipiter dans les flammes où leur pauvre coreligionnaire agonisait. Ils confessèrent tout ce qu'ils savaient. Peu de jours après, le bey Mohamed fut tué après un affreux supplice, et ses trois fils en bas-âge étranglés. Tous les fils de l'ancien bey Osman, fils du conquérant d'Oran, Mohamed el Kébir, ainsi qu'un de ses frères, périrent également, et beaucoup de familles furent exilées à Médéa. Dans la communauté israélite, en dehors de Hanina et des siens, personne ne souffrit de violence, grâce peut-être à la protection d'un Européen nommé Sgitcowitch.

Cependant deux membres de la famille Cabeza furent sérieusement inquiétés.

Le 5 mai 1813 David Cabeza avait accepté du bey la mission d'acheter à Carthagène 200 quintaux de poudre. Il partit avec l'assentiment des autorités espagnoles. Peu de jours après, la révolte du bey éclata. Après sa victoire, le dey d'Alger envoya à la recherche de David, qui fut arrêté et ramené à Oran ; mais il parvint à prouver son innocence en établissant que la poudre avait été achetée avant la révolte, et, par conséquent, sans aucune pensée d'hostilité de sa part contre le gouvernement turc.

Moins heureux, son frère Joseph, également suspect, fut obligé de se dérober à la mort par la fuite. Grâce à de puissantes protections obtenues à prix d'argent, il réussit à s'échapper avant l'arrivée d'Omar-Agha. Il emporta avec lui une partie des bijoux appartenant aux fils de Hanina. Il se réfugia à Alicante, où son autre frère Salomon était établi.

La vengeance des vainqueurs n'était pas encore assouvie : elle s'acharna contre les descendants de Hanina. Peu de jours avant que la révolte de Bou Kabous eût éclaté, le fils aîné de Hanina, Joseph, avait été chargé par lui de mettre en vente plusieurs cargaisons de blé amenées par son ordre d'Arzew à Oran. Joseph acquit pour son propre compte celle qui était à bord d'un brick marocain commandé par le raïs Hacem. Il la dirigea sur Gibraltar sous la conduite de son fils et de son plus jeune frère. Au lieu de se rendre en droite ligne dans ce port, les deux jeunes gens relâchèrent d'abord à Malaga, où ils vendirent leur blé en détail à raison de 85 réaux la fanègue. Le produit de la vente encaissée, ils mirent à la voile pour Gibraltar ; mais le vent contraire les força de rentrer au port. Alors ils s'embarquèrent sur un autre

bateau commandé par le raïs marocain Muley Abdesselem, sur lequel ils arrivèrent enfin sains et saufs à Gibraltar.

A peine investi du pouvoir, le nouveau bey Ali Kara-Bargli réclama le brick et sa cargaison comme propriété de l'Etat et les deux jeunes israélites comme voleurs des deniers publics. Cette prétention était sans aucun fondement, car le bâtiment appartenait à un Marocain de Gibraltar nommé Vichau, l'équipage était intégralement composé de Marocains, enfin le raïs Hacem était de nationalité marocaine. De plus, les autorités beylikales avaient présidé elles-mêmes à la vente du blé dont cette cargaison avait fait partie, et elles en avaient perçu le prix, ainsi que le constataient les quittances conservées par les acheteurs israélites. Enfin, suivant le témoignage d'un matelot de l'équipage de Hacem, les deux jeunes parents de Hanina n'avaient embarqué avec eux ni paquets ni coffres pouvant contenir des valeurs dérobées : on ne leur avait vu que les bagages contenant leurs hardes.

Malgré l'injustice de sa réclamation, le bey n'y persista pas moins. Il manda les consuls d'Espagne et d'Angleterre et les chargea d'écrire respectivement aux gouverneurs de Malaga et de Gibraltar, afin que, si les fugitifs étaient signalés dans l'une ou l'autre de ces places, ils fussent immédiatement appréhendés au corps et renvoyés à Oran sur un bateau affrété pour la circonstance (26 juin 1813). Heureusement un mois s'était déjà écoulé depuis leur départ. Les recherches minutieuses, ordonnées par le gouverneur de Malaga, furent infructueuses. A Gibraltar, où ils étaient arrivés depuis longtemps, ils ne furent pas inquiétés. Quoi qu'il en soit, le bey, animé par la haine et par la cupidité, ne se tint pas pour battu. Il en référa au dey d'Alger, qui fit de cette question d'extradition l'objet d'une négociation diplomatique avec le cabinet de Madrid. Au mois de décembre 1814, le ministre des affaires étrangères d'Espagne, M. le duc de San Carlos, fut obligé de demander des explications à son consul général à Alger. Pour en finir, le 9 décembre 1814, le bey, après s'être entendu avec les consuls d'Espagne et d'Angleterre et avec divers notables de la communauté, écrivit à Aron Cardoso, son représentant à Gibraltar, pour le prier d'aider les autorités anglaises à rechercher les fugitifs.

Cette mesure ne produisit pas le résultat désiré. L'incident s'envenima. Le dey d'Alger, qui cherchait un prétexte pour rompre avec l'Espagne, précisa sa réclamation : il prétendit que les deux israélites avaient enlevé du palais du bey quatre coffres remplis de numéraire et de bijoux. En conséquence, il en exigea la restitution, ou le payement de trois cent mille douros en guise

de dédommagement. En vain le cabinet de Madrid fit-il observer avec raison qu'il était injuste de le mettre en cause, attendu que les accusés étaient sujets anglais et qu'ils s'étaient réfugiés à Gibraltar, territoire anglais. En vain produisit-il une déclaration authentique des fugitifs affirmant sous serment que les coffres, objet du litige, avaient été saisis avant leur départ par Omar-Agha et déposés dans la maison du vice-consul d'Angleterre. Le dey ne voulut rien entendre. Il lança un ultimatum, et, sans attendre la réponse, il procéda par voie de rigueur en faisant arrêter le vice-consul d'Espagne à Oran, qui fut conduit à Alger les fers aux pieds, enfermé au bagne des esclaves et contraint à travailler dans les carrières. Joseph Cabeza, revenu de son exil volontaire en 1814 et impliqué dans l'accusation, subit le même sort (février 1815).

Après une longue et pénible négociation, après plusieurs atermoiements successifs, l'Espagne, pour éviter une guerre, dut satisfaire la rapacité algérienne : le 1er septembre 1815, le ministre des affaires étrangères, don Pedro Cevallos, qui avait remplacé le duc de San Carlos, annonça à son consul à Alger, don Pedro Ortiz de Zugasti, que le dey serait payé dans un délai d'un mois. Ainsi fut clos un incident qui faillit détruire la bonne harmonie régnant depuis si longtemps entre l'Espagne et la Régence d'Alger.

Les éléments de l'histoire de Hanina ont été puisés dans la correspondance du vice-consul d'Espagne : son nom de famille, ni celui de ses fils n'y est indiqué. Mais il m'a été possible de déterminer ce dernier du moins, au moyen des registres des actes consulaires. J'ai été amené à penser que ces hommes s'appelaient Melul, et voici les raisons qui me le font supposer.

1° L'on a vu que les deux fils aînés de Hanina s'appelaient Joseph et Sadia. Or, parmi les affréteurs que j'ai relevés sur le registre, se trouvent justement un Joseph Melul et un Sadia Melul.

2° Joseph Melul était contador du bey, fonctions qui consistaient à peser et à estimer les monnaies du trésor, et qui lui valurent, dans plusieurs de nos documents, la qualification honorifique de Sidi. N'est-il pas vraisemblable que ce contador Joseph était le fils de Hanina, qui avait pu lui procurer cette place, grâce à la faveur dont elle jouissait auprès du bey ?

3° J'ai raconté qu'un des frères Cabeza faillit être enveloppé dans la catastrophe qui engloutit Hanina et ses fils. Il n'eut que le temps de s'enfuir à Alicante. Cette circonstance démontre qu'il existait entre ces diverses personnes des relations d'affaires et

d'amitié, peut-être même de parenté. Or, des liens de ce genre unissaient Joseph Cabeza et Joseph Melul : dans deux contrats d'affrètements ils figurent comme associés.

4° Les Melul cessent d'être mentionnés sur les registres du consulat à partir de mai 1813. Cette date coïncide trop bien avec celle de la mort des fils de Hanina pour qu'on hésite à identifier ceux-ci avec les Melul.

5° Enfin l'un des deux fugitifs d'Oran portait le nom de Melul, ainsi qu'il appert de l'acte notarié reproduit aux pièces justificatives, II, 6. Il était probablement fils de Joseph et petit-fils de Hanina. Celui qui s'appelait Koubi devait être un frère utérin de Joseph.

4. *Rapports avec le vice-consul d'Espagne.*

Comme nous l'avons vu, le commerce oranais avait presque tous ses débouchés en Espagne. Le représentant de cette puissance était appelé journellement à intervenir pour les contrats d'affrètement, les passeports, le règlement des contestations.

Mais là ne se bornèrent pas les rapports des Israélites avec le vice-consul d'Espagne. Ce beau et noble pays, que le fanatisme a ruiné, mais qui est en voie de se relever glorieusement sous le souffle des idées libérales, mettait déjà en pratique, à l'époque dont nous nous occupons, les principes de la tolérance moderne. Les mœurs étaient plus douces que les lois. Malgré les édits de proscription, divers israélites étaient domiciliés dans les villes du littoral, et les autorités fermaient les yeux.

A l'étranger, surtout dans les États musulmans, le gouvernement espagnol prenait volontiers les agents de ses consulats parmi les israélites. Le vice-consul d'Oran se servait d'eux sans aucun scrupule de religion, et il était servi par eux avec franchise et dévouement. La lettre suivante[1], adressée par Joseph Higuéro à David Duran, consul général de Raguse et chef de la nation juive à Alger, montre combien ces relations étaient devenues cordiales :

Oran, le 1er mai 1806.

Le 25 avril dernier j'ai reçu la lettre de Votre Seigneurie, ainsi que la patente et la nomination de vice-consul de Raguse, charge que je

[1] Traduite d'après la minute espagnole, conservée aux archives du consulat général d'Espagne à Alger.

crois avoir remplie jusqu'à présent à la satisfaction de tous les capitaines de la République et des titulaires successifs du Consulat général, MM. Abraham Bouchara et Naftali Busnach. Ces derniers m'avaient également confié ces fonctions, et, à vrai dire, je fus péniblement affecté, lorsque le chargé d'affaires anglais, M. Foley, répandit le bruit qu'il avait été nommé vice-consul de Raguse, sans que l'on eût daigné me faire connaître les motifs de ma disgrâce, car aujourd'hui bonne renommée vaut mieux que tout. Je remercie Votre Seigneurie de sa bienveillance et j'espère qu'elle sera satisfaite de moi en tout ce qui concerne mes fonctions.

Dans l'attente de vos ordres, j'ai l'honneur d'être, de Votre Seigneurie, le fidèle et obéissant serviteur.

(*Signé* :) JOSEPH HIGUÉRO.

Le successeur de Joseph, son frère Antonio, ne fut pas en moins bons termes avec les israélites.

Isaac Coen Salmon, négociant originaire d'Alger, eut occasion de lui rendre service en lui prêtant une somme de 9,245 réaux en monnaie algérienne, sans vouloir accepter ni intérêts ni agio, procédé généreux dont il se loua fort dans une lettre au consul général, en date du 7 septembre 1807.

Les israélites devinrent surtout utiles au vice-consul, lorsque, pendant les années 1808 et 1809, il fit des achats de chevaux à Oran pour le compte du gouvernement insurrectionnel de son pays. Par suite de l'insécurité des mers, il se trouva plusieurs fois à court d'argent. Son banquier fut alors Aron Amar, appelé aussi du prénom de Djilbon. Les sommes avancées, qui étaient souvent assez fortes, une fois 1,025 douros, une autre fois 6,000 piastres, étaient remboursées par le consul général d'Alger, don Pedro Ortiz de Zugasti, au rabbin Isaac Abulker, correspondant d'Amar et probablement son associé. Ce rabbin, enveloppé dans la querelle des Bacri et des Duran, eut la tête tranchée, en 1815, par ordre du dey.

Le 13 décembre 1809, Samuel Sananès prêta au vice-consul 217 douros.

Le 1er décembre 1810, Moïse Témim lui prêta 1,000 douros, et le 12 du même mois, 200 sequins.

En toute occasion, le représentant de l'Espagne pouvait compter sur le concours des israélites. Un jour, en 1809, il avait à envoyer à son gouvernement des dépêches d'une grande importance, et ce, à l'insu des autorités de la Régence. Un bâtiment, *la Santa Isabel*, capitaine Juan Andrès, affrété par Moïse Benséria, de Gibraltar, se trouvait à l'ancre dans le port. Du consentement du subrécargue Abraham Coen, il l'envoya en Espagne avec les dé-

pêches, tout en faisant accroire au bey que c'était pour y chercher une nourrice dont sa femme, sur le point d'accoucher, avait besoin.

Cependant les Juifs du parti français lui étaient naturellement hostiles. Il eut fort à faire pour lutter contre l'influence prépondérante de Hanina, secondée par ses fils et les frères Cabeza. Dans une lettre du 28 juillet 1810, adressée au consul général d'Alger, il dévoila les intrigues de cette femme, et alla jusqu'à lui attribuer l'intention de chasser d'Oran les représentants des puissances européennes, témoins gênants de ses prétendues exactions.

Quant aux Cabeza, il trouva l'occasion de leur rendre coup pour coup.

Le 5 juin 1809, un malfaiteur, échappé du préside de Mélilla, Juan Andrès Rando, originaire de Bujalanze (royaume de Cordoue) et âgé de trente-trois ans, vint se réfugier à Oran; et il paraît qu'il fut amené par quelques juifs de cette ville, notamment par Israël Cabeza, à se faire circoncire. Crime capital et digne du dernier supplice! Aussi fut-il obligé de se cacher, afin d'échapper aux recherches du vice-consul Antonio Higuéro. Celui-ci, ayant appris que Joseph Cabeza habitait Alméria, ce que, d'ailleurs, il ne pouvait s'expliquer, vu les lois du pays, il écrivit, le 14 août, à l'évêque de cette ville, le priant de s'emparer de la personne de cet israélite et de le maintenir en état d'arrestation, comme otage, aussi longtemps que la retraite de Rando n'aurait pas été révélée par ses coreligionnaires d'Oran. Ainsi menacé, Cabeza jugea prudent de s'éloigner.

Un autre adversaire du vice-consul fut Salomon Abulker. Dirigé par ses patrons, les Bacri, qui avaient embrassé avec ardeur la cause des Français, il lui créa beaucoup de difficultés, surtout après l'arrivée de l'agent français Négroto.

Enfin, à la suite d'un sinistre commercial, le vice-consul se brouilla aussi avec son ami de vieille date, Coen Salmon. Le 26 janvier 1811, celui-ci nolisa la pinque marocaine *Seba*, capitaine Kaddour. Il y embarqua 4,800 fanègues d'orge pour Gibraltar, à la consignation de Moïse Tubiana. Ce bâtiment, qui appartenait, en réalité, non à un sujet marocain, mais au vice-consul d'Espagne, associé avec le bey et un fils de celui-ci, fut abandonné par son équipage au cap Palos, à la suite d'une violente tempête. De là un procès avec Coen Salmon et les fils de la juive Hanina, que celui-ci avait intéressés dans son entreprise. Le vice-consul, qui avait dirigé toute cette affaire, fut cité devant un tribunal extraordinaire, présidé par Foley, agent consulaire d'Angleterre, et il

fut condamné, le 29 mars 1812, à indemniser les affréteurs, ainsi que ses co-propriétaires.

Malgré ces démêlés passagers, il resta l'ami des Juifs. Il les protégeait chaque fois que l'occasion s'en présentait. En 1813, le gouverneur d'Alméria avait séquestré des marchandises embarquées à bord de la bombarde du patron Joseph Prats, et appartenant à divers israélites d'Oran. Ceux-ci étaient accusés de tentative de contrebande. Le 23 septembre, le vice-consul écrivit en leur faveur au gouverneur, et lui démontra que ces négociants, sortis de Gibraltar, avaient appareillé pour Oran, et que le mauvais temps seul les avait forcés de relâcher à Alméria, où ils n'avaient eu nulle intention d'introduire leurs marchandises en fraude.

Alger, 1er juin 1886.

ISAAC BLOCH.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

MISSION D'ARON CARDOSO [1].

Lettre du vice-consul d'Oran au consul général d'Alger.

El 16 del corriente fondeo en este Puerto una corbeta inglesa comboiando un trasporte que trae cién quentales de polvora para este Sor Bey, que se halla en campaña, por cuia razon no se ha desembarcado dicha polbora, y como asi mismo con dicha comision viene un imbiado Ebreo, llamado Aron Cardoso, rey de los Judios de Gibraltar, encargado segun dice de entregar las cartas que trae de aquel Govierno en propia mano a este illustre Sor Bey. Han salido aier para llenar su comision encontrandose con el en el campo dicho Ebreo, el commandante de la corbeta Roman como agente Ingles y cinco personas otras de abordo, con comitiba de Moros que los acompañan.

Nada se sabe de positibo sobre dicha comision pero se cree que queren tratar sobre provision de carne para Gibraltar.

Oran, 30 de octobre 1805.

J. H.

Sor Don Josef Alonso Ortiz, Argel.

[1] Voir plus haut, p. 91.

II

HISTOIRE DE HANINA.

1. *Lettre du vice-consul d'Oran au consul général d'Alger.*

..... En suma, he llegado a maliciarme que Sidi Jach Majamet y una puta (por tal la conoce todo el pueblo, y aun en ese) Judia nombrada Janina han sobornado el Bey para reclamar en favor de los Franceses, y suponer que ha sido represado el bergantin bajo el tiro de cañon : el tropel de Negroto con bajar y subir a casa del Bey, el saber que a dicha Janina le han ofrecido mil sequinos por su travajo, y ultimamente el haver venido de echadizo aier a cosa de las tres de la tarde de parte del Bey un hijo de la tal, nombrado Jusef, diciendome que el Bey estava resentido conmigo porque Negroto havia ido à ofrecerle un grande regalo para que hiciese la tal reclamacion y que yo no havia ido à hablarle aun sobre el particular : à que le contexte que no era asumto mio pues savia que yo no estoi encargado del vice consulado Ingles y por consiguiente que nada tenia que hacer en el particular. Todas estas reflexiones (en un caso necesario) las manifestara V. a dicho S. Consul Ingles para el uso conveniente.

Oran, 26 de Julio 1810.

Sor Don Pedro Ortiz de Zugasti, Argel.

2. *Lettre du vice-consul d'Oran au consul général d'Alger.*

De resultas de haver tomado yo la medida y cooperado para que el capitan Josef Lugaro pasase en esa con toda brevedad para el mejor exito del asunto de la represa en question sin que esto se traslaciese à nadie ; está el pueblo de Israel en asguas y su zagacidad no ha parado hasta que el Bey me ha manifestado su encono, y por consiguiente mis asuntos seran mirados con indiferencia (ò tal ves desprecio) en lo subcesivo. Por tanto, y atendiendo à la inconsequencia que ha usado, no es mas tiempo de tolerancias, y asi puede Vd. desde luego actibar a fin de que pague en dinero ò grano que bastante tiene, y si Vd. piensa el que se haga alguna compra sea por esa via tratando el pagarle tanto de dinero por cada fanega que se embarque, pues este pagarlo que hace es hacer la forzosa, como lo echo a muchos, y alterar cada dia los precios y derechos de todo, pues no tiene limites su abaricia.

Sirva a Vd. de govierno que este Bey por intrigas de Sidi Jach Majamet uld el Bey Bram y la consabida Janina (protectores de Negroto) que son los que lo goviernan, trabaja (segun el mismo me ha manifestado) para que en esta no quede vice consul alguno que

puede aponerse a sus barbaries quales son las que acaba de cometer, y que llevo referidas en la adjunta : y por lo tanto se hace necesario que el Dey di a Vd. una orden para que no se mescle en mis asuntos, pues que el Rey me tiene aqui para atender a los intereses de nuestra Nacion y que no castigue a el Arraes que fue a acompañar a el capitan Ingles pues me temo que descargue su barbaria contra este innocente.

Oran, 28 de Julio de 1810.

A. H.

Sor Don Pedro Ortis de Zugasti, Argel.

3. *Lettre du vice-consul d'Oran au gouverneur de Malaga.*

26 de Junio de 1813.

Sor Governador de la ciudad de Malaga.

Noticioso este Govierno de que se halla en ese puerto el Bergantin Maroquino del Arraez Hacem que salio de esta con un cargamiento de trigo, llevando a bordo dos muchachos ebreos de esta. Exiga dicho Govierno que si los tales muchachos se encontrasen en esa, V. S. se sirba apremiarlos y fletar un pequeño barco que los conducea en esta, pues los tales se les acumula han llevado consigo intereses pertenecientes a este Govierno subreticiamente; si vien los tales salieron con destino para Gibraltar a cuyo Governador ha escrito el consul Ingles de esta para su aprehension y remision en esta, por no comprometer la nacion si protegien a semejante canalla.

Espero de la bondad de V. S. que mirando las consequencias (funestas en las circunstancias presentes) que puede acarrearnos el obrigar a los dichos ebreos, los remita con la brevedad posible si se encontrasen en esa, y quando no, darme aviso de su paradero, para satisfacer a la Regencia que es la que reclama estos muchachos como a usurpadores de los fondos de su sustancia.

4. *Lettre du vice-consul d'Oran au consul général d'Alger.*

Oran, 12 de setiembre de 1813.

Sor Don Pedro Ortiz de Sugasti, Argel.

Despues de mis cartas de 1° de Mayo y tres de Junio, la qual finalisa con que el Aga habia salido a la raya de Marruecos en persecucion de los mataturcos, siguiendo el orden de sucesos, dire à Vd. como dicho Aga, despues de algunas escaramuzas que tubo con los Arabes, en las quales por dos vezes (a no ser el campo de este Bey) lo hubieran derrotado, regreso en esta, donde de nuevo se buscaron algunas talegas, que habian se custodiaban en las casas de la familia del Bei, los Judios y casa del Ser Sgitcowitch, protector de el pueblo ebreo, de cuyas resultas se encendio de nuevo el fuego, y hizo que-

mar a el judio Sadia, que se dice era hijo de el Bei y Janina, y a este acto de quemar hizo traer varios Judios, los hizo amarrar en ademan de tirarlos a el fuego, donde ardia su compañero, lo qual les asusto sobre manera, y confesaron quanto sabian.

A los pocos dias hizo sacar el Bei a el que vivo, le desollaran la cabeza hasta el cuello, dejandole el pellijo caido la mitad de cada lado, la avrieron la barriga, haciendo que le cayere las tripas, y en este estado hizo traer a sus inocentes hijos que mirasen aquel espectaculo...

El pueblo esta contento y tranquillo con el nuevo Bei....

Gracias a Dios quedo el pueblo ebreo sin sombra, y solo falta el judio Cabeza, que a fuerza de regalos, ha podido largarse antes de la llegada de el Aga, y asta en Alicante, divirtiendose con una porcion de alajas pertenecientes a los hijos de la quemada judia Janina.

5. *Lettre du consul général d'Espagne à Alger au Ministre des affaires étrangères à Madrid.*

Argel, 16 de Febrero de 1815.

Muy S^or^ mio : El dia cinco del corriente Febrero recibi por via de Alicante la Real Orden que V. E. se sirvio communicarme con fecha 16 de Diciembre del año ultimo. Imediatamente pase a communicar a este ministro que S. M. habia visto con el mayor disgusto que S. E. el Dey se valia de pretextos para desavenirse con España despues de tantos años de no interrumpida amistad; que no obstante el Rey Nuestro Señor a pesar de ser su demanda tan fuera de orden, para darle una prueba irrefragable del aprecio con que mira sus intereses, se habia dignado mandar se oficiase al Sor Embaxador de Ingalaterra cerca de su Real Persona afin de que sin perdida de tiempo lo hiciese S. E. el Sor Governador de Gibraltar para el arresto del Judio que se fugo de Oran en el bergantin Marroquino, tomando las declaraciones y precauciones convenientes a su seguridad y a la de los caudales que puedan pertenecer al govierno de Argel : que en vista de un proceder tan generoso esperaba que S. E. el Dey conociendo la sinceridad de nuestro trato y disposiciones reconciliadores de mi soverano, desistiria de sus ideas hostiles, dando tiempo a las justificaciones y aclaraciones que se esperan de las diligencias practicadas en Gibraltar, participandoles tambien las actuadas en Alicante...

6. *Déclaration des fugitifs d'Oran.*

On this thirtenth day of May in the year one thousand eight hundred and fifteen appeared personally before me Henry Joseph, Notary public by Royal Authority, lawfully constituted, admitted and

sworn, domiciled in Gibraltar, Abraham Belul and Aaron Cubee, who having been sworn to depose the truth, did declare and say that the two Boxes containing Gold and Silver Money and Jewellery the took from the Bay of Oran was taken from them by the Haga of the moorish Army and by him taken to the house of His Britannish Majesty's consul there, and the said appearants did further declare and say that the declaration of Assidarit (?) made by them the twentieth day of February lest past[1] was made at the request of Aaron Cardozo Esquire Consul of the States af Algiers. In Testimony thereof they the said appearants have hereinto subscrived their names. Thus done and passed at Gibraltar as we said to serve as ocasion shall or may require the day, month and year first above written.

(*Signé en hébreu* :) עה אהרן לקובי
עה אברהם מלול.

In testimonium veritatis :

(Signé :) HENRY-JOSEPH, *Notary Public*, Gibraltar.

III

CONVERSION DE RANDO[1].

Lettre du vice-consul d'Oran à l'évêque d'Alméria.

Agosto, 14 de 1809.

Illmo Sor Obispo de Almeria.

Creyendome constituido en la obligacion de mirar con el mayor zelo el bien de los verdaderos catholicos : sirve la presente a participar a V. S. Illma como entre los varios pasados de Melilla que conducen los Arabes a esta plaza bino en 5 de Junio del presente año el individuo Juan Andres Rando, hijo de Benito, natural de Bujalanze, Reyno de Cordoba, de edad de 33 años, ojos y cabellos negros, barba un poco rubia, color claro y de estatura baja. El qual dixo fue a presidio por 6 años por haver echa una muerte, y estando para embarcarse en compañia de otros 25 que remiti en Carthagena en 24 del mismo, este infeliz ha tenido la debilidad de fugarse sin que hasta el dia haya podido inquerir su paradero. Y oy par una casualidad he sabido que los perfidos Judios (de que habunda este pais) lo han sobornado en terminos que se ha hecho uno de ellos, y parece lo han internado para no ser descubierto. Un echo tan atroz y tan vergonzoso aun entre estas gentes solo puede ocasionarlo el soborno y el embriaguez. Creo por tanto me consta que en

[1] C'est une déclaration identique à la présente, sauf qu'il n'y est pas question de Candozo.

[2] Voir page 98.

la ciudad de Almeria (no se con qual pretexto) havita y tiene ramo de comercio el Hebreo Joseph Cabeza, hijo de Israel Cabeza, vecino de esta, uno de los sobornadores, a el qual V. S. Illma puede mandar apremiar con toda seberidad hasta tanto que hagan comparecer a el tal Rando que lo haran en el momento, pues haun quando este mal catholico persista en ser Judio, ningun derecho tienen estos, por que el tal Rando haviendose livertado de la esclavitad a que boluntariamente se entregan todos los que se desiertan de Melilla, ha sido rescatado por mi a nombre de S. M. C. y por consiguiente me deve ser entregado, si como Cristiano para mandarlo a España segun las ordenes que tengo, y si como Judio para quemarlo y que sirva de govèrnio para lo subcesivo. Yo haun no é echo la reclamacion a este govierno hasta tanto que reciva el aviso de ser apremiado el tal Josef Cabeza, con solo el objecto de salvar este hombre, a quien si no me dian los renes dichos para su seguridad, serian capaces de embenenarlo pues son Judios y basta. Espero que V. S. Illma ne descuidara sobre este particular, interin ruego a Dios guarde su importante vida muchos años.

A. H.

LE RABBINAT DE METZ

PENDANT LA PÉRIODE FRANÇAISE (1567-1871)

(FIN [1])

XIV

Si, en 1789, l'abbé Grégoire, dans sa *Motion en faveur des Juifs* [2], dit, en parlant des rabbins, « qu'à Metz ils (les Juifs) s'en passent depuis plusieurs années », c'est qu'en effet, depuis 1785, la place de grand rabbin, devenue vacante par la mort de Lion Asser, était restée sans titulaire. Cette assez longue vacance doit être attribuée au désir qu'avait une grande partie de la Communauté de rompre avec sa tradition, qui voulait que le rabbin ne fût pas originaire de Metz et n'eût dans la ville aucune relation de famille. Il y avait à ce moment bon nombre d'hommes savants et érudits dans Metz, qui avaient été ou les collègues ou les disciples des deux derniers grands rabbins : Oury Cahen, Mayer Charleville, Joseph Gouguenheim et Aaron Worms, pour ne citer que les plus distingués. La mesure, disait-on, ne servait pas à grand'chose. Le rabbin étranger pouvait finir par s'allier à des familles messines, comme cela était déjà arrivé. D'un autre côté, il jugeait les affaires avec deux assesseurs qui étaient toujours du pays, ou qui y étaient établis depuis longtemps. Le but qu'on se proposait en prenant un rabbin étranger n'était donc pas atteint.

Comme on n'arrivait cependant pas à se décider soit à maintenir la tradition, soit à l'abroger, on laissa la vacance se prolonger indéfiniment et on institua provisoirement une commission

[1] Voir t. VII, p. 103 et 204 ; t. VIII, p. 255 ; t. XII, p. 283.
[2] Paris, 1789, p. 32.

rabbinique composée des anciens assesseurs du grand rabbin. Cette combinaison est relatée dans la lettre d'adhésion donnée par la commission rabbinique, ou tribunal rabbinique, de Metz pour l'ouvrage de l'ancien grand rabbin Jacob Reicher ש״ר״ת שבות יעקב ח״ג, qui fut imprimé à Metz, 1789, in-4°. Cette lettre porte en tête les mots : הסכמות הרבנים המופלגים דיינים המצוינים בהלכה ב״ד רבה הורים ומורים בקהלתינו ק״ק מיץ יע״א ובראשם הרב דב״המ ור״מ דפה ה״ה הרב מוה״רר פייבוש כ״ץ נר״ו. Elle est suivie de la signature des trois assesseurs du grand rabbin, R. Oury Phöbus Cahen, R. Mayer Charleville et R. Joseph Gouguenheim, et, comme il y est dit, le premier, Phöbus Cahen, était le président de cette commission, en qualité de doyen d'âge et de doyen de fonctions. Cette situation dura longtemps, puisque le rabbin Oury Cahen lui-même, dans l'ouvrage הלכה ברורה, qu'il publia à Metz en 1793 (in-fol.), ne prend pas la qualité de grand rabbin, mais simplement celle de faisant fonctions de grand rabbin ר״מ ורב דב״המ ובמקום א״ב״ד כאן ק״ק מיץ המפוארה. Il est donc certain que Oury Cahen ne reçut le titre officiel de grand rabbin qu'après cette date de 1793.

Il ne faut pas oublier, du reste, que nous sommes arrivés à la Révolution française, où la situation des Juifs préoccupait le gouvernement [1], les corps savants [2] et, à plus forte raison, les Juifs eux-mêmes. Dans ces circonstances, on comprend qu'on ne se soit pas hâté de choisir un rabbin. Le mouvement imprimé depuis quelques années aux études bibliques par Mendelssohn et son école n'était pas étranger aux hésitations de la communauté : au lieu d'un rabbin purement casuiste et talmudiste, on aurait préféré un hébraïsant qui eût du talent et sût parler la langue française.

Oury Phöbus Cahen, qui fut finalement nommé grand rabbin, était originaire de Metz. Son père, Eliézer Libermann Cahen, avait été assesseur des grands rabbins Jonathan Eibeschutz et Samuel Hellmann, comme Oury l'avait été lui-même du rabbin Lion Asser. Dans la préface de son livre *Halacha Beroura*, Oury dit être le petit-neveu de R. Jacob Cohen Popert, grand rabbin de Francfort et auteur du recueil de réponses casuistiques connu sous le nom de שב יעקב [3].

[1] Malesherbes, en 1782-1783, avait nommé une commission pour étudier la question juive.

[2] La Société royale des sciences et des arts de Metz. Voir notre travail dans la *Revue des Études juives*, t. I, p. 83-104, l'*Émancipation des Juifs de Metz devant la Société des Sciences et des Arts de Metz en 1787 et M. Rœderer*.

[3] Francfort, 1782, 2 vol. in-fol.

La Révolution française fut saluée, par les Juifs de Metz, avec une grande joie, les rabbins ne furent pas les derniers à témoigner leur satisfaction. Un incident des plus curieux nous en donne la preuve. Lorsqu'en 1792, après différents revers des armées françaises, on invita tous les hommes à se réunir pour concourir à la défense de la place, on vit arriver un vieillard vénérable dont les traits et le costume indiquaient qu'il appartenait à la religion juive : c'était le grand rabbin Oury Cahen, qui venait donner à ses coreligionnaires un noble exemple de patriotisme. Interrogé par les chefs, il dit que l'avènement de ce gouvernement juste et tolérant était celui que les Juifs attendaient depuis longtemps. La concision du langage hébraïque et l'à propos de la citation biblique [1], אך זה היום שקוינוהו מצאנו ראינו, frappèrent les assistants [2].

[1] Lamentations, II, 16.

[2] Nous devons ce renseignement à M. Ad. Franck, de l'Institut, dont le père, présent à l'incident, lui avait souvent raconté l'impression profonde que cette démarche avait faite sur les habitants de la ville et surtout sur les hautes autorités du pays. La communauté juive cherchait à concilier le patriotisme avec les obligations prescrites par la religion. Nous trouvons, en effet, la pétition suivante adressée au Conseil général de la commune de Metz. Bien que la pièce ne soit pas datée, nous croyons qu'on peut l'attribuer à cette époque (fin 1792) : en 1793 on n'aurait pas pu tenir le langage religieux qu'on y trouve.

Au Conseil général de la Communauté de Metz :

Les citoiens de Metz professant la relligion juive ont l'honneur de vous exposer :

Qu'à l'instant où la Garde nationale s'est organisée, ils se sont présentés non seulement pour se faire inscrire, mais encore pour demander de partager avec leurs concitoyens toute l'activité du service.

La loi les y appelait, un injuste préjugé les a repoussés, et les exposans se sont soumis à cette humiliation, résolus d'attendre avec patience que l'esprit d'intolérance incompatible avec l'amour de la liberté fût entièrement disparu ; ils sentaient bien que les progres du tolérantisme devaient être rapides sous un gouvernement républicain.

Leurs vœux viennent de s'accomplir, les citoyens professant la religion juive viennent d'être appelés par les sections à s'incorporer dans la garde nationale, et ils s'empressent de répondre à cette invitation, qui tend toujours davantage à mettre en pratique les principes d'égalité civile.

Mais si le citoien doit tout à sa patrie, il doit aussi à sa religion, et la loi, en établissant la liberté des Cultes, n'a exigé de personne le sacrifice des dogmes qu'il professe et des rits qui y sont attachés.

Il en est un dans la loi des exposans qui entraverait leur service dans la garde nationale, si le Conseil général de la commune ne faisait des dispositions qui fissent concorder avec ce service l'exécution de la loi relligieuse des exposans.

Les exposans s'empressent de dire que le danger de la Patrie porte à leurs yeux le caractère de cette nécessité ; ils s'empressent de dire que toutes les fois que le signal qui annonce ce danger appellera la généralité des citoiens sous les armes, ou pour rétablir l'ordre troublé, ou pour combattre les ennemis de la Patrie, on verra les citoiens professant la religion juive se montrer dignes et des bienfaits de la loi, et de la confiance des magistrats.

Mais le service ordinaire de sûreté et de police n'a pas le même caractère et il entre nécessairement dans la classe de ces actes civils que la relligion juive interdit les jours de sabat.

Les exposans ne prétendent pas que cette interdiction doive aggraver celle des

Après la victoire de Valmy (30 septembre 1792), qui avait été pour ainsi dire préparée par la résistance de Lille et par celle, non moins héroïque, de Thionville, une grande fête fut célébrée dans la synagogue de Metz. Le vénérable grand rabbin, accompagné du Beth din et du Conseil de la Communauté, alla au devant des défenseurs de Thionville, les conduisit devant le tabernacle, accompagné de Rolly, maire de Metz, et, dans un discours chaleureux, vanta la bravoure des défenseurs de Thionville, expliqua que la France avait le droit de compter sur le concours de tous ses enfants. La communauté juive était dans l'enthousiasme [1]. C'est pour cette grande fête civique que Moïse Ensheim composa un cantique hébraïque [2], qui fut traduit en français par Isaïe Berr Bing.

Bientôt arrivèrent les mesures violentes de la Révolution. L'exercice du culte juif fut défendu, comme celui de tous les autres cultes, la synagogue fut fermée, les objets sacrés servant aux offices furent tous mis sous scellés : enfin la synagogue fut prise pour un parc à bestiaux, comme le prouvent les deux documents suivants :

I

Agence
près les armées
de la Moselle
et du Rhin.
N° 162.

DIVISION, 3e RÉGIMENT, N° 318.

LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ.

Metz, le 13 Brumaire, l'an troisième de la République Française une et indivisible.

autres citoiens ; ils demandent de remplir un autre jour l'obligation honorable qu'ils n'auront pu accomplir leurs jours de fête...

Les exposans ne parleront pas de la rigueur avec laquelle leur loi leur interdit de prendre part au culte d'aucune autre relligion ; cette rigueur pourrait présenter encore quelques inconvéniens si maintenant, comme dans les tems où il existait une relligion dominante, les actes civils étaient à chaque instant liés avec le culte relligieux, si dans tous les actes solennels, la force armée devait, comme autrefois, environner le temple du Seigneur, si tous les serments civiques ou les réjouissances publiques devaient être précédées d'un acte relligieux.

Mais en mettant en principe la liberté des cultes, mais en proscrivant le caractère de domination si incompatible avec la nature des hommages rendus à la divinité, la loi, comme la raison, ne voit rien de civil dans les actes relligieux, et rien de relligieux dans les actes civils, elle a élloigné l'appareil militaire des temples du Dieu de paix des prières qui lui sont adressées ; aussy les exposans ne doivent pas appréhender qu'on contraigne les préceptes auxquels ils doivent se conformer, ni leur conscience qui leur prescrit impérieusement de s'y soumettre...

[1] *Archives israélites*, 1842, p. 571.

[2] Cantique composé par le citoyen Moyse Ensheim à l'occasion de la fête civique célébrée à Metz, le 21 octobre l'an Ier de la République, dans le temple des citoyens israélites. In-4° (à Metz, chez J.-B. Coilignon, imp.-libr.), 3 pages de texte hébraïque et 4 pages de texte français.

Gaillot, Directeur de l'Agence et de la Commission du commerce et des approvisionnements de la République.

Aux Citoyens administrateurs du District de Metz.

J'ai de nouveau recours à vous, citoyens, pour vous inviter à indiquer un nouveau local destiné à loger de nouveaux bestiaux qui arrivent journellement des pays conquis.

Le garde du parc peut, dit-il, vous en indiquer un et vous en rendra compte en vous remettant la présente.

Salut et fraternité,

GAILLOT.

Le directeur des domaines nationaux, vû la présente pétition, observe que les emplacements pour les bestiaux sont au moment de manquer et il ne voit, quant à présent, qu'une des sinagogues où on pourroit placer des vaches, on pourroit, au besoin, mettre encore des moutons dans celle au-dessus ; c'est d'après cet avis que les corps administratifs verront à se décider.

Metz, le 13 Brumaire, l'an 3 de la République une et indivisible.

DUMAINE.

Vû de rechef la pétition et les observations ci-dessus, le Conseil, l'un des membres pour l'agent national entendu, après en avoir délibéré, estime qu'il y a lieu de mettre à la disposition de l'agence les deux synagogues des cy-devant juifs de Metz, à charge que l'état actuel en sera constaté par experts convenus entre l'agence et le directeur des domaines nationaux, et que les lieux seront rendus de même à la cessation de la jouissance, et qu'enfin le loyer en sera arbitré par les mêmes experts. Fait en séance du district, à Metz, le 14 Brumaire, l'an 3 de la République Française, une et indivisible.

Pour extrait, RENAUD.

Le conseil de la Commune, ouï l'agent national, déclare s'en rapporter à l'avis du district cy-dessus.

Metz, le 14 Brumaire, an III.

ADAM, *secrétaire.*

Séance publique du département de la Moselle, du 14 Brumaire de la 3e année.

II

Metz, le 16 Brumaire, l'an trois de la République française une et indivisible.

Le directeur de l'agence de la commission du Commerce et approvisionnements de la République.

Aux citoyens administrateurs du district de cette commune.

Le garde du Parc de l'Agence m'ayant observé que la ci-devant synagogue des Juifs ferait un local propre à recevoir les bestiaux nouvellement arrivés; mais que ce local étant rempli des débris d'église comme bancs, planches, etc., il serait nécessaire d'inviter le district à faire enlever tout ce qui pourrait en empêcher la jouissance.

C'est pourquoi je vous invite, citoyens, à mettre l'Agence bientôt à même de se servir de ce local très utile pour les intérêts de la République.

Salut et fraternité,

GAILLOT.

Le Conseil de la Commune, ouï le rapport, estime qu'il y a lieu, en attendant la vente des objets dont il s'agit, d'en faire opérer le transport dans les sinagogues au-dessus du rez-de-chaussée.

Délibéré en séance à Metz, le 17 Brumaire de la République Française une et indivisible.

ADAM, *secrétaire.*

Soit communiqué au directeur des Domaines, pour donner ses observations. A Metz, en séance du district le 17 Brumaire, l'an III de la République Française, une et indivisible.

Par ordonnance,

RENAUD.

Il y a dans la sinagogue un emplacement qui ne peut servir au logement des bestiaux, et on pourrait y faire transporter les débris des sinagogues. On pourrait laisser au garde du parc le soin de ce transport dont les frais ne peuvent être que très modiques et qu'on luy ferait payer sur l'état qu'il en rapporterait en chargeant un commissaire de la surveillance; c'est le moyen d'accélérer.

Metz, le 17 Brumaire, l'an III de la République.

DUMAINE.

Vu de rechef la pétition et les observations, l'un des membres pour l'agent national ouï, après en avoir délibéré, arrête qu'en présence d'un commissaire de la Commune et d'un commissaire sous séquestre, les effets seront à leur diligence transportés aux frais de l'Agence dans une salle haute de la maison dont il s'agit.

Fait en séance publique du Conseil du district, à Metz, le 17 Brumaire, l'an 3 de la République française, une et indivisible.

Pour extrait,

RENAUD.

Les Juifs qui, par scrupule religieux, portaient la barbe entière,

notamment les rabbins, furent obligés de la couper, pour ne pas être dénoncés comme tièdes ou comme suspects. Il fallut ne changer de vêtements ou de linge ni le samedi, ni les jours de fête religieuse, et se montrer avec des vêtements convenables les jours de *décadi*. Pour faire les prières, on se cachait dans les greniers ou dans la pièce la plus retirée de l'appartement. On fut obligé de transgresser les prescriptions religieuses concernant le feu et l'éclairage; car nul n'aurait voulu se fier aux personnes qui, autrefois, se prêtaient volontiers à faire le feu ou à éteindre les lumières dans les maisons juives. Il paraît même qu'un Juif, mauvais plaisant s'il en fût, entrait, le vendredi soir, dans les maisons de ses coreligionnaires, pour voir s'il ne s'y trouvait point quelque luminaire supplémentaire; il l'éteignait, s'il en voyait, et menaçait les gens de les dénoncer. Il était, disait-on, attaché à la police, et on tremblait devant lui.

Des réquisitions de tout genre furent adressées aux Juifs. Voici le texte de l'une d'elles :

COMITÉ DE SURVEILLANCE.

Séance du Dimanche 9 Septembre, l'an 4e de la Liberté et le premier de l'égalité, à onze heures du matin (1793).

Le Comité, sur le rapport fait par les commissaires només pour l'approvisionnement de cette ville de la nécessité de se procurer des espèces monnoyées pour completter les achats nécessaires a arrêté d'inviter les citoyens de cette ville qui professent la religion de Moïse, de changer au cours une somme en assignats pour former celle effective de vingt mille livres en espèces. Le Comité s'en rapporte à leur honneteté et à leur patriotisme pour avoir ces fonds avec la plus grande économie.

Les membres du Comité de Surveillance,

JOLLY, GARRY L'AINÉ, F. LACOMBE.

Par le Comité,

SAINT-JACQUE, fils, *le secrétaire.*

Des arrestations assez nombreuses eurent lieu parmi les Israélites, et nous avons nous-même entendu dire par des contemporains que R. Joseph Gouguenheim, assesseur du grand rabbin, qui devint lui-même plus tard grand rabbin à Metz, Cahen Jacob Goudchaux, Bernard d'Alsace, et plusieurs autres avaient été jetés en prison. La réaction de thermidor (27 et 28 juillet 1794), qui ouvrit les portes à tous les prisonniers, préserva de la mort

tous ces hommes, qui, d'ailleurs, n'avaient jamais été mis en jugement. Nous ne connaissons guère, parmi les Juifs de Metz, qu'une seule condamnation à mort, et encore non suivie d'effet. C'est celle de M. Terquem. Son père s'était absenté à un certain moment, pour se rendre à Verdun ; il fut dénoncé par un de ses coreligionnaires quelque peu renégat, qui s'était fait le pourvoyeur de la police jacobine, et espérait s'enrichir par la saisie des biens de ses victimes. Terquem fils, prévenu à temps, par des membres du district, qu'on allait l'arrêter, s'enfuit en Allemagne. Il fut condamné à mort et ses biens confisqués. Il se garda de réclamer contre l'erreur commise, préférant laisser peser sur lui une accusation qui n'avait en vue que son père. Plus tard, lorsque le calme revint, le président du district et quelques autres membres de l'administration municipale ou départementale s'employèrent en sa faveur. Sa peine fut d'abord commuée en celle de l'exil, et le séquestre mis sur ses biens fut levé. Quelque temps après, on obtint pour lui la permission de rentrer en France [1].

Un autre fait, où le grand rabbin Oury Phöbus Cahen joua un rôle, est resté dans la mémoire des Israélites messins; nous l'avons entendu raconter, dans notre jeune âge, au foyer domestique, comme une espèce de légende. Un soir, dans une réunion de club des plus fougueuses, on prit la résolution de se rendre le lendemain dans la synagogue. On se proposait de prendre les rouleaux en parchemin de la Loi, et de les découper pour en faire des tambours, des gargousses et autres objets. Trois Israélites, qui faisaient partie du club, allèrent, dans la nuit, avertir le grand rabbin, ils se rendirent avec lui dans la synagogue, enlevèrent les livres sacrés qui étaient en bon état, et les remplacèrent par d'autres hors d'usage. Ils s'étaient munis des cachets qui avaient servi à mettre les scellés et purent remplacer ainsi les scellés qu'ils avaient brisés pour retirer les rouleaux de la Loi.

Les membres de la commune du district et du département n'étaient pas aussi fougueux que ceux des clubs. Grâce à eux, et malgré les nombreuses demandes des clubs, la synagogue, tout en demeurant sous séquestre jusqu'au Directoire, ne fut pas aliénée. La pièce suivante en est la preuve :

[1] Nous devons ces renseignements à M. Terquem Olry, ancien pharmacien de Metz, géologue distingué, qui, malgré son âge avancé, s'occupe avec zèle et activité du catalogue et du classement d'une partie des plus importantes de la collection de géologie au Muséum d'histoire naturelle, et qui est le fils du condamné à mort dont nous parlons.

Paris, le 8 Messidor an quatrième de la République France une et indivisible.

Le Ministre des Finances aux administrateurs du département de la Moselle.

J'ai reçu, citoyens, votre lettre du sept Prairial, l'expédition d'un arrêté que vous avez pris le quatre sur la pétition de plusieurs Juifs de Metz et par lequel vous décidez que leur sinagogue ne sera point vendue, quant à présent, et que je serai consulté sur la question de savoir si la Communauté des Juifs de Metz sera assimilée aux autres corps, corporation et communauté, ses biens vendus comme propriété nationale, et ses dettes mises à la charge de la République. Je ne pense qu'approuver, citoyens, le sursis que vous avez prononcé, et il doit tenir jusqu'à la décision générale qui a été demandée tant pour ce qui concerne les biens affectés au culte judaïque que pour ceux attribués au culte protestant.

Le Ministre des Finances,

J. Ramel [1].

Mais, en revanche, les pierres tumulaires du cimetière furent pour la plupart enlevées, les unes par des gens qui voulaient avoir des moellons sans les payer; les autres, par le conseil du district, qui les mit en vente, sur l'insistance que mettaient certaines personnes à réclamer cette mesure et dans la crainte que son refus ne le fît accuser de tiédeur. Nous donnons à l'appui l'extrait suivant des délibérations du conseil du district :

Séance publique du Conseil du district de Metz, du 14 Prairial, l'an deux de la République une et indivisible.

Vû de rechef la pétition des Conseillers Michel, tanneurs à Metz, tendante à obtenir 40 à 50 pierres couvertes d'inscriptions hébraïques, servant ci-devant de tombes au cimetière des Juifs, pour être employées à la construction des étuves pour la hongroirie, attendu la difficulté qu'ils éprouvent pour se procurer les matériaux.

L'avis du directeur des domaines nationaux en date de ce jour portant qu'il y a lieu d'abandonner les pierres au prix de l'estimation qui en sera faite par expert.

Le Conseil, l'agent national ouï, considérant que l'établissement de la hongroirie est instant et qu'il importe d'en hâter l'accélération, estime qu'il y a lieu d'abandonner aux exposants les pierres demandées sur le pied de l'estimation qu'en fera le citoyen Blanche-

[1] J. Ramel de Nogaret fit partie des États généraux, de la Convention et du Conseil des Cinq-Cents. Il fut appelé, en 1796, au ministère des Finances.

ville, export que l'administration nomme à cette fin, à la charge par les pétitionnaires d'en verser le prix à la caisse de la Régie nationale.

Pour extrait des registres,

GOBERT, *secrétaire*.

XV

R. Oury Phöbus Cahen mourut à Metz, le jeudi 20 Iyyar 5566 (8 mai 1806). On a de lui un ouvrage in-folio, en hébreu, imprimé à Metz, en 1793, sous le titre de שפה ברורה. C'est un recueil d'homélies ou d'extraits d'homélies prononcées à Metz de 1785 à 1791.

Quelques jours après la mort du grand rabbin, l'empereur Napoléon convoquait à Paris la célèbre assemblée des Israélites, et, plus tard, le Sanhédrin. Après les délibérations de ces deux assemblées et le règlement du 10 décembre 1806, il rendit, le 17 mars 1808, un décret pour l'organisation du culte israélite en France, la création du consistoire et la nomination des rabbins.

On comprend que, pendant cette période, le rabbinat de Metz resta vacant. Les affaires du culte furent confiées aux soins des assesseurs : Mayer Charleville et Joseph Gougeunheim, auxquels on adjoignit le rabbin Aaron Worms, qui, professeur à la Yeschiba, était, depuis quelque temps déjà, consulté sur toutes les questions religieuses. Ce ne fut que le 5 mars 1809 que les notables, désignés par le gouvernement, se réunirent pour la nomination du grand rabbin et des quatre membres du consistoire. Cette réunion fut célébrée solennellement à la grande synagogue, le 7 mars 1809. Les notables proposèrent la place de grand rabbin à Asser Lion (ou Loew), âgé de quarante-huit ans, fils de l'ancien grand rabbin de Metz Lion Asser, dit Schaagas-Arié, et alors rabbin à Wallerstein, en Bavière. Après qu'on eut obtenu son consentement et un engagement formel de sa part, il fut nommé par vingt voix sur vingt et un votants.

M. Vaublanc, préfet de la Moselle, transmit immédiatement la délibération de l'assemblée des notables au ministre, en l'accompagnant d'une lettre fort chaleureuse en faveur du rabbin élu. On l'avait nommé, disait-il, parce qu'il était impossible de faire un meilleur choix, qu'il savait plusieurs langues et jouissait d'une grande et excellente réputation. On le considérait comme Fran-

çais, parce qu'il avait demeuré vingt-deux ans à Metz, qu'il était le fils d'un rabbin dont la nomination, sanctionnée par le roi, avait conféré à ses enfants le titre de membre de la communauté des Juifs de Metz [1].

Le choix des notables fut ratifié par l'empereur, et, à la notification que le préfet fit à Asser Lion du décret de nomination, Asser répondit, le 5 mai 1809, par la lettre suivante où il déclarait accepter avec enthousiasme les fonctions auxquelles il était appelé.

Il m'est impossible d'exprimer la joie et l'émotion que j'ai senties à la vue de l'extrait du décret impérial que vous avez eu la bonté de m'envoyer et où je suis nommé grand rabbin de la synagogue de Metz. Je reverrai donc la France, ce Paradis sur la terre ; je vivrai donc le reste de mes jours sous les loix les plus sages, sous le monarque le plus admiré, le plus chéri et le plus digne de l'être. Quel bonheur pour moi, quel souverain plaisir de me retrouver parmi mes anciens amis français si chers à mon cœur ! Je rends mille actions de grâce à la Providence pour cet heureux événement...

Asser ne vint cependant pas prendre possession de son siège. Le consistoire central des Israélites français le nomma à la place restée vacante dans ce consistoire par la mort de Segré. Mais le grand duc de Bade, à l'imitation de l'empereur Napoléon, avait convoqué une assemblée de toutes les communautés juives pour préparer une organisation du culte juif. Ce conseil, auquel il avait été demandé un candidat pour les fonctions de grand rabbin du pays, avait également fixé son choix sur Asser Lion. Asser opta pour cette dernière place. Dans les lettres officielles qu'il écrit à ce sujet au préfet et au ministre, il allègue, pour expliquer son refus, l'opposition formelle de sa femme qui, née dans les provinces rhénanes, ne veut pas les quitter ; il parle de son état de santé, qui ne lui permet pas de se déplacer : une ophthalmie aiguë l'oblige à rester dans le pays qu'il habite depuis plus de vingt ans. On peut croire, en outre, sans qu'il le dise, qu'il craignait de ne pouvoir, ni à Paris, ni à Metz, suffire aux besoins de sa nombreuse famille, de se trouver désorienté et, peut-être, de ne pas y jouir d'une grande influence.

Le consistoire central, qui avait nommé Asser sans le consulter, ne pouvait pas se plaindre ; mais le consistoire de Metz pouvait se prévaloir envers lui d'un engagement formel : le refus du rabbin

[1] Archives du ministère des Cultes. — Réserve, dossier Acher Lyon. — Nous devons exprimer nos remercîments les plus sincères à M. Hepp, sous-directeur des cultes, et à M. Cloppé, chef de division des cultes non-catholiques, pour l'obligeance et l'empressement qu'ils ont mis à nous communiquer les dossiers.

mettait les Israélites de Metz dans un certain embarras vis-à-vis de l'administration supérieure. Les difficultés furent levées par une démarche officielle que fit, auprès de M. le comte Bigot de Préameneu, ministre des cultes de l'empire français, M. Collini, chargé d'affaires, à Paris, de S. A. R. le grand duc de Bade. Dans une lettre de M. Collini, adressée à M. de Préameneu, et datée de Paris, le 25 août 1809, le grand duc, faisant valoir d'un côté les relations amicales qui existent entre l'empire français et lui, les efforts qu'il veut faire, à l'exemple de Napoléon, pour relever les Israélites de ses États, les mérites d'Asser Lion, qui paraît plus propre que tout autre à aider à l'accomplissement de cette œuvre, sollicite l'empereur de laisser Asser Lion s'établir dans le duché de Bade en qualité de rabbin, et de faire cesser les poursuites que la communauté juive de Metz avait intentées contre Asser, pour l'obliger à remplir ses engagements[1].

Cette demande fut accueillie favorablement. Asser écrivit lui-même une lettre au comte Bigot de Préameneu pour lui expliquer les motifs qui le forçaient à refuser et la place de grand rabbin de Metz et celle de grand rabbin du consistoire central. Le ministre des cultes accepta sa démission, et Asser Lion put se faire installer définitivement comme grand rabbin à Carlsruhe.

XVI

R. Mayer Charleville, l'assesseur des deux derniers grands rabbins, fut nommé en remplacement d'Asser Lion, et sa nomination fut ratifiée par décret impérial du 16 mars 1810; il fut installé, le 4 mai suivant, avec une pompe peu ordinaire. C'était le premier grand rabbin installé à Metz depuis la nouvelle organisation du culte israélite en France. Voici en quels termes le *Journal de l'Empire,* du lundi 14 mai, rapporte cette cérémonie :

Metz, 10 mai.

En vertu d'un décret impérial du 16 Mars 1810, qui nomme M. Mayer Charleville, grand rabbin de la Synagogue de Metz[2], M. le

[1] *Ibid.*

[2] *Synagogue*, est l'expression employée dans le règlement organique. Dès les premiers jours, le mot Synagogue souleva des difficultés d'interprétation, employé qu'il était plusieurs fois avec des significations tout à fait différentes. Le Consistoire de Paris et celui de Coblence en signalèrent les contradictions au ministère des Cultes et au Consistoire central. Celui-ci en donna la définition et les différentes acceptions dans une lettre qui reçut l'approbation du Ministre et qui fut imprimée sous ce titre :

Préfet a fait, vendredi dernier, l'installation du Consistoire des Israélites. La garde départementale occupait en partie l'enceinte du temple. M. le Préfet arriva accompagné d'un nombreux cortège, et après avoir entendu différens morceaux de musique, des chants et une belle prière adressée à l'Être Suprême pour S. M. l'Empereur, il reçut le serment que le grand rabbin et les autres membres du Consistoire prêtèrent sur les livres saints.

M. Cerf Jacob-Goudchaux, notable de la circonscription de Metz, a prononcé un discours.

Le rabbin Charleville était originaire de Metz [1], et sa famille, une des plus anciennes et des plus honorables de la ville. Il avait fait ses études dans plusieurs écoles juives de l'Allemagne (1752), notamment dans celle de R. Nethanel Weil, rabbin de toute la Bohême. Il revint à Metz en 1755. Six ans plus tard, il épousa la fille de R. Isaac Coblentz, un des appariteurs jurés de la Communauté, שמש ונאמן הקהל, qui, en 1751, légalisèrent et contresignèrent toutes les pièces originales qui devaient servir contre le grand rabbin Jonathan.

Charleville fit partie de l'école talmudique de Metz, connue sous le nom de *Klaus*, et y enseigna avec un certain éclat. Il fut l'un des assesseurs du grand rabbin Lion Asser, et, à la mort de ce dernier, il fit partie du triumvirat rabbinique qui dirigea pendant plusieurs années les affaires religieuses de la communauté, jusqu'au moment où R. Oury Cahen reçut définitivement le titre de grand rabbin. Alors R. Mayer Charleville demeura l'un de ses assesseurs.

Pendant la Terreur, ayant envoyé ses enfants faire des études religieuses en Allemagne, il eut la douleur de les voir porter sur la dix-septième liste des émigrés. Tous les certificats produits en leur faveur n'empêchèrent point leurs noms d'être maintenus sur cette liste et les biens du père d'être saisis. De nombreuses démarches et pétitions auprès des autorités permirent enfin de les faire revenir à Metz, à condition qu'ils se présenteraient chaque jour à la municipalité pour faire acte de présence et signer sur un registre préparé *ad hoc*.

Solution donnée par le Consistoire central des Israélites de l'empire à diverses questions qui lui ont été proposées par la Synagogue consistoriale de Coblentz, accompagnée de pièces y relatives et suivies de la décision de S. E. le Ministre des Cultes. Paris, de l'imprimerie de Ballard, imprimeur du Consistoire central des Israélites, 1809, in-4° de 31 pages.

[1] Nous devons la plus grande partie des renseignements qui suivent à notre excellent collègue et ami, M. Mayer Charleville, rabbin de Versailles, homonyme et petit-fils du grand-rabbin dont nous parlons.

Lorsque le Sanhédrin dut se réunir, on voulut le porter sur la liste des rabbins qui en feraient partie, mais il déclina cet honneur à cause de son grand âge (il avait plus de soixante-dix ans) et insista pour qu'on désignât à sa place R. Aaron Worms.

Cependant il ne put refuser le poste de grand rabbin. Il fut donc le premier grand rabbin installé à Metz depuis le changement survenu dans la situation des Juifs en France.

Son traitement, qui, d'après l'ordonnance, était fixé à trois mille francs, ne lui fut jamais payé intégralement. Dès les premiers jours, il s'était engagé à faire abandon de la moitié de cette somme, qui devait être affectée à rétribuer les assesseurs. Modeste comme il l'était, il trouvait que quinze cents francs de traitement était une fortune, alors, disait-il, que ses prédécesseurs, des sommités scientifiques qui s'appelaient R. Jonathan et Schaagas-Arié, n'avaient jamais eu que mille francs. Il mourut le 21 Iyyar 5572 (3 mai 1812), laissant après lui une réputation de science et de probité, comme aussi de charité et de modestie.

La législation nouvelle avait enlevé aux rabbins tout droit de juridiction; leur situation n'avait plus l'importance d'autrefois, et, en outre, les membres laïques des Consistoires, tout fiers d'un rôle nouveau pour eux, essayaient quelquefois de diminuer leur importance. Enfin, le mouvement inauguré par Mendelssohn avait fait naître dans les communautés une sorte d'antagonisme entre les progressistes et les conservateurs. Les rabbins de Metz eurent à lutter contre ces difficultés de la situation nouvelle, et ils les surmontèrent ordinairement à leur honneur.

R. Joseph Gouguenheim fut nommé successeur de Mayer Charleville par l'assemblée des notables tenue le 21 juillet 1812. Il avait un concurrent sérieux en R. Aaron Worms, son collègue, et ne l'emporta sur lui que d'une voix de majorité (neuf contre huit). Il était alors âgé de quatre-vingts ans environ, étant né avant 1735. Il s'était toujours occupé d'études religieuses et casuistiques, suivant en cela les traces de son père, R. Loeb ou Lion Gouguenheim, sans intention d'utiliser ses connaissances religieuses et de devenir un rabbin officiel, au sens propre du mot. Il avait siégé quelquefois dans le tribunal rabbinique, et, en 1785, après le décès du grand rabbin Lion Asser, il dut accepter de faire partie de la commission rabbinique provisoire dont nous avons parlé. Il ne voulut recevoir pour ces fonctions aucune rétribution, sa situation de fortune le lui permettant. Mais lorsque la crise révolutionnaire lui enleva tout ce qu'il possédait, il dut se résigner à accepter les émoluments d'une fonction qu'il remplissait avec tant de zèle et de dévouement. La lettre du 4 août 1812, par

laquelle le Préfet appuyait auprès du Ministre des Cultes le choix fait par l'assemblée des notables [1], fait le plus grand éloge de son caractère, de son honorabilité et de son désintéressement.

R. Joseph Gouguenheim ne remplit pas longtemps les fonctions que le gouvernement lui confia par décret du 28 décembre 1812 ; il mourut environ sept mois après, le 28 Ab 5573 (24 août 1813).

XVII

Le Consistoire de Metz demanda à ne pas être obligé de pourvoir immédiatement à son remplacement, alléguant la nécessité de faire des économies pour subvenir à des besoins plus pressants. Cette demande ayant été agréée, le Consistoire confia officiellement l'intérim rabbinique à R. Aaron Worms.

R. Aaron Worms était un rabbin d'une science talmudique excessivement remarquable, et, quoique très orthodoxe, il avait des hardiesses qui surprenaient ses contemporains. Il aurait sans doute joué un rôle important dans le judaïsme français, s'il avait su manier la langue française. Nous allons esquisser rapidement sa vie, d'après les renseignements que nous avons relevés dans son savant ouvrage מאורי אור (*Meoré Or*) [2].

Il naquit le 18 Ab 5514 (7 juillet 1754), à Kaiserslautern, petit village des environs de Sarrelouis [3]. Le nom de son père était Abraham Joseph ou Aberle, comme il le donne continuellement dans les acrostiches des poésies placées en tête ou à la fin de chaque partie de son ouvrage; celui de sa mère était Ella [4]. Il était un descendant du grand rabbin Gerson Oulif, dont nous avons parlé plus haut [5]. Sa famille quitta le pays et alla s'établir en Alsace, car il parle souvent du séjour qu'il fit dans ce pays pendant sa jeunesse [6]. Il avait fait une partie de ses études à Metz, sous les auspices du grand rabbin Lion Asser, et c'est grâce à son maître qu'il fut nommé rabbin à Créhange [7], alors qu'il n'était âgé que de

[1] Archives du Ministère des Cultes. — Réserve, dossier Gouguenheim.

[2] Cet ouvrage est composé de 8 parties dont nous donnerons plus loin la description.

[3] Voy. קן טהור, p. 146.

[4] Dans toutes les poésies qui commencent ou finissent une des parties de son travail, il met son nom, celui de son père et celui de sa mère. Voir son עוד למרינד (VIe partie, p. 36-37).

[5] *Revue des Études juives*, t. VIII, p. 255.

[6] V. קן טהור, *ibid.*, et בן כרן, p. 136.

[7] *Ibid.*, p. 190 *a*; Tessier, *Typographie messine*, p. 152, note 178 ; קן טהור, p. 170 *a*.

vingt-trois ans. Lorsque Lion Asser mourut (1785), on le fit venir à Metz pour seconder le conseil rabbinique, à qui avait été confiée la direction des affaires religieuses. Il eut surtout à s'occuper de l'enseignement, qui, depuis le départ de R. Jonathan, déclinait de plus en plus.

Appelé, en 1806, à faire partie du Grand Sanhédrin, ses lumières et ses travaux le firent connaître d'une manière fort avantageuse, et attirèrent sur lui l'attention de ses collègues.

Ses livres [1], écrits en hébreu, prouvent qu'il était un ennemi acharné des superstitions et de l'ignorance. Chaque fois que, dans le cours de son travail, il se présente une occasion de les combattre, il la saisit avec empressement. Ainsi, nous le voyons, à plusieurs reprises, blâmer l'introduction des *Pioutim* au milieu des prières et même dans le service religieux. S'il ne s'élève pas formellement contre la *Kappara*, il s'indigne contre ceux qui cherchent à avoir, pour cette cérémonie, une volaille blanche. Il crie à la superstition contre l'usage, aujourd'hui encore fort répandu, de mettre à terre, pendant les sept jours de deuil, une lumière et un vase d'eau, à côté d'une serviette suspendue au mur. Il blâme l'habitude de jeter dans la synagogue des bonbons le jour de *Simhat Tora*, et de la poussière le jour du neuf Ab. Il raille la science exclusive des talmudistes les plus érudits, et montre combien l'ignorance des principes de la langue hébraïque leur a fait commettre de fautes et d'erreurs, et comment certains *pioutim* sont pleins d'incorrections et d'obscurités.

Il s'élève aussi, avec beaucoup de force, contre les nouvelles coutumes qu'on introduit dans le culte juif et dans la casuistique. Il condamne les jeûnes inutiles, que l'on multiplie depuis quelque temps, et voudrait voir disparaître cette habitude qui s'est répandue de jeûner, pendant l'hiver des années embolismiques, le jeudi des huit semaines qui vont de שמות à תצוה = תת"ת בים שו"ב.

Enfin, il poursuit en quelque sorte de sa haine R. Moïse Isserles (רמ"א), l'annotateur du *Schoulhan Arouch*, qui a mis le judaïsme allemand sous le joug de toutes les coutumes inventées par les rabbins polonais. Chaque fois qu'Aaron Worms parle de semblables pratiques, qu'Isserles déclare obligatoires comme un usage établi

[1] *Meoré-Or*, divisé en huit parties in-4°, toutes imprimées à Metz, mais à des époques différentes : 1re partie, imp. Moïse May, 1790, 70 ff.; 2e partie, imp. Godchaux Spire, 1791, 32 ff.; 3e partie, sans date, 39 ff. ; 4e partie באר שבע, sans date, 146 ff.; 5e partie, 1763, 44 ff., plus 2 ff. non chiffrés ; 6e partie, עוד למועד, 1822, 192 ff.; 7e partie, בן נון, imp. Ephraïm Hadamard, 1827, 191 ff. (au f. 140 *b*, se trouve, pour date de la rédaction, l'année 1823) ; 8e partie קן טהור, sans date, 221 ff. (f. 146 *b*, se trouve, comme date de rédaction, l'année 1825; f. 202 *a* : ספרי מאורי אור נשלמו).

de temps immémorial, il se hâte de dire que cela est bon pour la Pologne et pour ce petit coin du judaïsme où vivait Isserles, mais ne peut nullement s'appliquer aux Juifs des autres pays.

Il manquait à Aaron Worms quelques-unes des qualités qu'on voulait trouver alors chez un grand rabbin. On reconnaissait sa haute science, mais il ne savait guère le français ; il ne pouvait pas prêcher ; il était homme de cabinet, non homme d'action comme il en fallait un pour relever le culte et le judaïsme.

Les dons qui lui manquaient semblaient, au contraire, réunis, à un haut degré, dans un autre Messin, Samuel Netanel Wittersheim, qui, après avoir vécu quelque temps au dehors, était revenu à Metz, en 1814. Samuel Wittersheim, né à Metz en 1766, d'une famille aisée et honorable, avait pu, dès sa jeunesse, étudier à la fois l'hébreu et ce qu'on appelait « le profane ». Après son mariage, il alla demeurer en Allemagne et en Alsace ; il fut, comme tant d'autres, ruiné par la Révolution, et ne vécut plus que de son travail. Son commerce l'amena successivement à résider à Magdebourg et à Cassel. En 1806, il représenta la Westphalie au Grand-Sanhédrin, et, plus tard, il fut nommé membre du Consistoire israélite de Westphalie.

Quand il revint à Metz, il est probable que beaucoup de personnes pensèrent tout de suite à lui pour le poste de grand rabbin. Ses qualités personnelles, sa réputation d'homme du monde et de savant, les grandes relations qu'il avait avec les familles les plus importantes de Metz, dont plusieurs même étaient alliées à la sienne, contribuèrent, sans aucun doute, à faire prolonger l'intérim; on arriva ainsi jusqu'en 1819, époque où le conseil des notables fut convoqué pour nommer deux membres du Consistoire, en remplacement de deux membres sortants. Les amis de Wittersheim profitèrent de cette circonstance pour le faire entrer dans le Consistoire, non pas comme membre laïque, mais comme second rabbin, conformément à l'article 6 du Règlement organique de 1808, qui adjoignait à chaque consistoire deux rabbins. Le 20 décembre, dans la première séance de l'assemblée des notables, on décida que des deux membres sortants du Consistoire, l'un serait remplacé par un rabbin, et Samuel Wittersheim fut immédiatement nommé par dix-huit voix sur dix-neuf votants.

Installé dans ses fonctions de second rabbin et de membre du Consistoire le 14 avril 1820, après ratification royale des élections, il devient immédiatement l'*ancien*, titre que la loi donnait au président du Consistoire. De cette situation à celle de grand rabbin, il n'y avait qu'un pas. L'année 1820 était arrivée, et la loi exigeait que, dorénavant, le grand rabbin eût la connaissance de la langue

française. C'était peut-être pour exclure Aaron Worms en vertu de cette loi et sans avoir l'air de le repousser, qu'on avait si longtemps ajourné la nomination du grand-rabbin. Le Consistoire sollicita l'autorisation de réunir les notables, disant que les motifs qui avaient été invoqués autrefois en faveur du rabbinat intérimaire n'existaient plus. Le 7 novembre 1820, l'assemblée des notables, à l'unanimité, nomma Samuel Wittersheim grand-rabbin. Pour consoler le pauvre Aaron Worms, elle décida d'envoyer auprès de lui une commission, chargée de lui « témoigner la reconnaissance de l'assemblée pour l'honorable conduite qu'il a tenue pendant l'exercice de son ministère, et pour les services qu'il a rendus à ses coreligionnaires en les encourageant sans cesse à remplir leurs devoirs envers la religion, leur patrie et leur souverain, et en les exhortant à se livrer aux professions libérales, à l'exercice des arts et métiers »[1].

La nomination de Wittersheim fut approuvée le 20 février 1821, et son installation eut lieu le 15 mars suivant, dans le cabinet du Préfet.

XVIII

Il faut convenir franchement que Wittersheim était plus apte qu'Aaron Worms à répondre aux besoins religieux de cette époque, et à développer les institutions nouvelles que réclamait la situation nouvelle des Juifs. Dès son entrée dans le Consistoire, il prépara le projet de transformer l'ancienne *Yeschiba* de Metz en école de théologie qui serait appelée, dans un temps plus ou moins rapproché, à devenir la pépinière du rabbinat français. Lors de la réunion du collège des notables (7 novembre 1820), où il fut nommé grand-rabbin, il fit émettre un vœu par lequel on demandait l'établissement d'une « école de théologie pour former les élèves au Rabbinisme ». Huit jours après, le Consistoire, sur sa demande, se mit en situation de donner un commencement de satisfaction à ce vœu. Il nomma une commission chargée d'élaborer un règlement au sujet d'*une école talmudique ;* il en donna la présidence à Witters-

[1] Archives du ministère des Cultes. — Réserve. — Dossier de la nomination de M. Wittersheim. — Il y avait dans ce dernier passage une allusion à une excellente lettre pastorale, et en même temps circulaire consistoriale, qui avait été publiée en 1818, in-4° de 24 pages. Le grand rabbin y donnait, en effet, d'excellents conseils, et, par de nombreux textes bibliques et talmudiques, engageait ses coreligionnaires à s'adonner aux travaux manuels.

heim. R. Aaron Worms ne fut même pas appelé à faire partie de cette commission. Dès le 13 décembre suivant, elle soumit au Consistoire un projet de règlement, que le Consistoire approuva dans sa séance du 22 décembre. Au commencement de l'année 1821, l'école fut ouverte et l'enseignement en fut confié à MM. Mayer Lazare et Louis Morhange; Samuel Wittersheim annonça cette fondation à toutes les communautés du ressort consistorial de Metz et demanda leur concours. L'établissement ne fut d'abord soutenu que par les Israélites de la circonscription de Metz, mais Wittersheim parvint, au bout de quelques années, à y intéresser le Consistoire central et à faire adopter par le Gouvernement, l'école talmudique de Metz, comme établissement d'intérêt général.

Un arrêté ministériel du 29 août 1829 décide, en effet, qu'une *École centrale rabbinique* est créée à Metz, et que cette école prend la succession de l'école talmudique. L'entretien en est mis à la charge de tous les consistoires de France, qui ont le droit d'y envoyer des élèves. La direction en fut confiée à M. Lion Mayer Lambert, gendre du rabbin Aaron Worms, qui avait été d'abord directeur de l'école mutuelle israélite de Metz, et qui, depuis onze ans, était à la tête de l'école secondaire, annexée, sur sa proposition, à cette école mutuelle.

Wittersheim eut la satisfaction de voir son œuvre prospérer, et l'école centrale rabbinique de France devenir un établissement gouvernemental, lorsque la dépense (8,500 francs) en fut mise à la charge de l'État, en même temps que le traitement des rabbins (22 mars 1831). Il mourut à Metz, le 30 novembre 1831.

Wittersheim a composé diverses prières en hébreu et en français pour des solennités publiques. On y voit qu'il écrivait correctement ces deux langues. Il est aussi auteur d'un travail complet et bien fait, écrit en langue hébraïque, sur le calendrier juif, avec des tables assez correctes, pour plusieurs siècles. Cet ouvrage, *Imré Binah* אמרי בינה a été imprimé à Metz chez Joseph Hadamard, 1821, in-4°, de 76 pages.

Nous ne dirons qu'un mot de l'antagonisme latent qui ne cessa d'exister entre Wittersheim et Worms. Ce dernier, qui, pendant sept ans d'intérim, avait été chargé de la solution de toutes les questions purement religieuses, demeura investi de ce droit pendant toute la durée du rabbinat de Wittersheim.

Dans une publication (in-4° plano) faite, le 21 Schebat 5586 (29 janvier 1826), pour défendre aux Juifs d'acheter de la viande chez les bouchers israélites qui ouvraient leur boutique le samedi, la signature de Wittersheim ne vient qu'en seconde ligne,

après celle de R. Aaron Worms. D'ailleurs, pour la masse du public, Wittersheim était un rabbin de parade, qui faisait figure dans les cérémonies et les réceptions officielles, et l'on n'avait pas grande confiance dans ses décisions talmudiques.

Sa mort ramena Worms aux fonctions d'intérimaire. Dès le 14 décembre, le Consistoire le chargea de nouveau de ces fonctions. Il avait alors soixante-dix-sept ans. Enfin, lorsque, six mois après, l'assemblée des notables fut convoquée pour faire choix d'un nouveau grand-rabbin, Worms fut nommé à l'unanimité. On ne songea plus, à ce moment, à se prévaloir contre lui de l'article 20 de la loi organique, relatif à la langue française, et on sembla vouloir effacer les traits d'ingratitude qu'on avait à se reprocher envers le digne et savant rabbin. On découragea immédiatement tous ceux qui avaient été tentés de poser leur candidature, en affirmant, à l'avance, que le choix ne pourrait se porter que sur Worms. S. Cahen, grand-rabbin de Colmar, qui avait posé sa candidature le 8 juin, la retira le 12 juin, jour de l'élection. Worms fut nommé à l'unanimité, et cette nomination fut confirmée par ordonnance royale du 17 août 1832. Il mourut à Metz, le 2 mai 1836, à l'âge de quatre-vingt-deux ans.

Par son testament, Worms avait exigé qu'on enterrât avec lui tous ses papiers, feuilles éparses de ses discours et des travaux déjà imprimés et publiés. Mais il ne comprit pas dans cette destruction un commentaire complet qu'il avait fait sur la Bible et qui existe encore en manuscrit dans les papiers de la famille L.-M. Lambert, de Metz.

La succession de Worms fut disputée par L.-M. Lambert et Mayer Lazare, professeur de Talmud à l'Ecole centrale rabbinique. La lettre qu'écrivit à cette occasion M. Lambert est instructive à plus d'un titre :

Metz, le 8 mai 1836.

A l'honorable Consistoire israélite de Metz.

Messieurs,

. . . . . .

Je ne me sens pas moins indigne de mes vertueux aïeux. Je possède à un degré éminent toutes les connaissances théologiques nécessaires à un Grand Rabbin ; la perfide intrigue cherche à insinuer le contraire ; mais les témoignages multipliés d'hommes compétents, et trois diplômes de docteur de la loi qui m'ont été délivrés par trois Grands Rabbins de la France méritent un peu plus de croyance.

Je possède en perfection la langue hébraïque, la langue française et la langue allemande ; j'entends parfaitement le chaldéen et le

syriaque; j'entends passablement l'anglais et l'italien, et un peu le latin. Je possède l'arithmétique, l'algèbre, la géométrie, l'histoire, la géographie et la philosophie. J'ai de bonnes connaissances en physique, en histoire naturelle et en physiologie. Les ouvrages que j'ai publiés en différentes langues, et notamment les éléments de psychologie que j'ai mis au jour en 1827, ainsi que les cours que je fais et que j'ai faits à l'Ecole centrale rabbinique font foi de ce que j'avance.

D'un autre côté, je crois avoir mérité la place que je postule, par les nombreux services que j'ai rendus au public. Depuis ma 12e année, c'est-à-dire depuis 12 ans, je m'occupe constamment de l'instruction de la jeunesse. C'est sous mes auspices que l'école d'instruction mutuelle israélite de Metz a été établie, et les anciens membres du comité de cette école doivent se rappeler que ce n'était que sous mes auspices que l'établissement de cette institution était possible alors. J'ai dirigé cette école pendant onze ans, ainsi que l'école secondaire qui y était annexée. Depuis 6 ans, je suis à la tête de l'école centrale rabbinique qui, dans ce peu de temps, a déjà fourni à la France des Rabbins instruits et éclairés.

Voici, Messieurs, mes titres; je pourrais en faire valoir d'autres encore, mais je ne veux pas devoir à la sensibilité ce que je crois m'être dû, selon la stricte justice. J'espère qu'on n'insultera pas aux mânes de mes pères dans la personne de leur fils, et qu'on secondera les vues bienveillantes de notre paternel gouvernement, qui ne veut pas que la science du Rabbin se borne aux connaissances du sacré.

J'ai l'honneur, Messieurs, d'être, avec une considération distinguée, votre dévoué et respectueux serviteur.

L.-M. Lambert.

La lutte fut si vive entre les partisans de l'un et l'autre candidat que l'Assemblée des notables, réunie le 2 août 1836, ajourna la nomination du grand rabbin. La vacance dura ainsi un an. Dans l'intervalle plusieurs candidatures nouvelles se produisirent, celles de MM. Ulmann, rabbin de Lauterbourg, Durkheim, rabbin d'Epinal, et Louis Morhange, bachelier ès-lettres, professeur et secrétaire de l'Ecole rabbinique. Mais ils se désistèrent avant l'élection et ce fut M. Lambert qui l'emporta. La nomination fut ratifiée le 18 décembre 1837; il prêta serment entre les mains du préfet le 12 janvier 1838 et fut installé solennellement le 18 du même mois.

Mayer Lyon Lambert, ou Wilstadt, était né à Pont-Pierre, canton de Faulquemont, département de la Moselle, au mois de mars 1787, d'après un acte de notoriété qu'il fit établir en 1822, au moment de son mariage. Son père, Simon Mayer Lambert, avait été

instituteur à Metz et s'était retiré à Pont-Pierre, où il exerçait les fonctions de rabbin, מורה צדק.

Au moment où M. Lambert était appelé aux fonctions de grand-rabbin, il avait déjà publié quelques ouvrages d'inégale valeur. C'étaient :

1° 1815. — *Bases des véritables lumières pour l'utilité de ceux qui veulent être éclairés, sans avoir de prétentions à la science*; in-12 de 59 pages.

2° 1818. — *Catéchisme du culte judaïque* (en hébreu, en français et en allemand); in-16, Metz.

3° 1819. — *Abrégé de grammaire hébraïque*, petit in-8°, qui a eu un grand nombre d'éditions et qui a été et est encore un ouvrage classique dans les écoles israélites de France.

4° — *Eléments de Psychologie fondés principalement sur l'expérience et l'observation, précédés de quelques réflexions sur la liaison de l'âme avec le corps et suivis de notes ;* in-16.

De plus, le 17 octobre, il avait lancé, en 4 pages in-4°, le prospectus d'une nouvelle traduction du Pentateuque, avec notes justificatives et explicatives. L'ouvrage devait être publié en cinq livraisons, à 3 francs la livraison. Mais l'auteur ne réalisa pas son projet.

Les *Eléments de Psychologie* furent joints à ses différents brevets de docteur en théologie, pour faire constater ses connaissances en langue française, exigées par l'arrêté du 15 octobre 1832.

M. Lambert mourut en 1862. Il eut pour successeur M. Lipmann Benjamin, qui, originaire de Metz, avait fait toutes ses études à l'école rabbinique de cette ville. Nommé successivement directeur de l'enseignement religieux à Nancy (1845) et rabbin à Phalsbourg (1847), il occupa le siège rabbinique de sa ville natale à l'âge de quarante-quatre ans (1863). Il y exerça ses fonctions religieuses jusqu'après la guerre de 1870. Ne voulant pas perdre sa qualité de Français, il quitta ses fonctions et son pays natal. Le gouvernement, voulant récompenser ce noble désintéressement, le nomma grand-rabbin de Lille (1872), où il vient de mourir à l'âge de soixante-sept ans.

Nous avons abrégé les détails biographiques des deux derniers grands-rabbins. Certes, leur action religieuse et leur science n'ont pas été au-dessous du mérite de leurs prédécesseurs. Mais les faits qui les concernent sont contemporains et connus de nos lecteurs. Ils ont terminé dignement cette série de grands rabbins qui, pendant toute la période française, ont occupé avec tant d'illustration la chaire rabbinique de Metz.

AB. CAHEN.

DEUX ÉPISODES DE L'HISTOIRE DES JUIFS ROUMAINS

On ne possède que très peu de documents hébreux sur l'histoire des Juifs en Roumanie[1]. En voici qui ne sont pas sans intérêt. Ils se trouvent sur une même pièce, portant, à la fin, un sceau avec cette légende : בית הכנסת הגדולה ניאמץ, avec un « bouclier de David », au milieu, et, au-dessous, la date תצז (5497 = 1737). Nous les publions en conservant même les fautes d'hébreu et d'orthographe qu'elles contiennent.

I

Affaire de sang rituel de 5470 (1710).

Lorsqu'en 1859, il se produisit à Galatz (Moldavie) une accusation de sang qui eut un retentissement européen, tout le monde en Roumanie affirma que c'était la première fois qu'une pareille superstition trouvait créance dans le pays. On aurait cependant pu retrouver la même accusation dans la même ville en 1844; à Bucarest, en 1834 et 1801 ; à Bacau, en 1824; à Niamtz, en 1764, 1803, 1816, 1841 ; à Botosani, en 1783, etc., sans compter les scènes qui ont eu lieu périodiquement à Braïla, à Giurgiu et même à Galatz, où l'on promenait habituellement, vers la Pâque, un mannequin de paille pour exciter et ameuter la population chrétienne contre les Juifs.

La plus ancienne accusation de ce genre en Roumanie était, jusqu'à ce jour, celle de 1717, à Onitzcani. Celle qui est rapportée dans notre document est de 1710. Voici le texte du document :

[1] Il y en a quelques-uns dans les *Pinkesim* de Berlad, Botosani, Piatra, Niamtz, Focsani, etc., mais tous de date très récente. L'ancien *Pinkes* de Niamtz a été brûlé lors de l'incendie de 1848.

ב"ה — בשנת ת"ע לאלף החמשי בחמשה עשר יום לחודש ניסן בעת אשר המלך קאנטימיר מלך על מאלדאוואַ יר"ה אֶד רע ונורא מאוד קרה ליהודים בימים ההם.

הנה במאנאסטיר ניאמץ היה יהודי אשר המיר את דתו ונעשה כומר. הוא חפץ להחניף אל ראש הכמרים משם למצוא חן בעיניו. אמר לנוצרים אחרים ליקח ילד נוצרי ולדקור אותו ולהשליכו בחצר בית הכנסת הישנה ולעלול על היהודים שהם גנבוהו לשחוט אותו יען שצריך להם דם על הפסח, להמומר היה שכנה ואלמנה נוצרית היתה ולה היתה ילד קטון כבן שש או שבע שנים, וילך המומר להאלמנה ויספר לה את כל הדברים אשר חפץ לעשות וגם אמר לה שמצוה מן המובחר וגם דת נתון הוא מן הנוצרי הגדול להרוג ולאבד יהודים, ועתה תנו לי ילדך ואתן לך בעדו כך וכך ובתנאי זה שתלך ותצעוק בשווקים וברחובות שהיהודים גנבו ממך הילד, האשה הנוצרית כשמעה שמצות וגם דת נתון הוא ועוד קרה לה המצוה שתעשה אמרה בפה מלא אתן לך הילד וגם הכסף לא אקח ואעשה ככל אשר תצוויני. ותתן לו הילד וילך להבירו לניאמץ, בלילה הזה אשר כל יהודי ויהודי יושב על שולחנו ומשבח את יוצרו ומספר את הנסים אשר גאל אותנו מארץ מצרים לקחו את הילד ושחטוהו והשליכוהו בחצר בית הכנסת הישנה. בבוקר הלכו יהודים אחדים לבית המרחץ עברו לפני החצר ראו הילד שוכב בדם. פחד גדול נפלה אליהם תיכף קראו עוד יהודים אחדים וילכו אל השוטר העיר ליתן לו ידיעה מזה ויהי כבואם עילו עצלו (אצלו?) שם המומר ונוצרים אחרים מיד התחילו להכותם מכת אכזרי עד שהרגו חמשה מהם ויבוזו בז רב. מיד שלח השוטר לאדון הפלך (פארקאלאב) לבוא מיד לניאמץ. בעת בואו הפקיד לשום בכבלי ברזל שנים ועשרים יהודים ויביא אותם לעיר פיאטרא ונתנם בבית האסורים, היהודים מפיאטרה ראו כי רעה נגד פניהם שלחו שני אנשים נבונים מפיאטרא למלך מיאססע לספר את ...ואת העלילה אשר קרה להם. ויבואו ליאססע וילכו אל חשובי העיר וילכו אתם אל המלך ויספרו לו את המוצאות אותם. שלח המלך שני אנשים לניאמץ לחקור אם אמת הדבר או לאו, האנשים באו וחקרו ודרשו היטיב ראו כי שוא ושקר הוא, וגם אם הילד אמרה האמת לקחו המומר ויביאו אותו אל כומר הגדול שביאססע (מיטראפאליט) ויגזור אומר שהמומר יֵשֵב בבית המשוגעים כל ימי חייו, וליהודים נִתֵּן חפשרת: זאת כתבנו לזכר עולם וד' ישלח לנו את הגואל צדק במהירה בימינו אמן.

יצחק בן אברהם משה
אהרן ליב ניאמצער.

Voici le résumé de la pièce :

Le 15 nissan de l'an 5470 (5 avril 1710), sous Cantemir, prince de Moldavie, un grand malheur frappa les Juifs.

Il y avait dans le monastère de Niamtz un Juif baptisé qui était devenu prêtre. Pour flatter le chef des prêtres, il engagea quelques chrétiens à tuer un enfant chrétien et à accuser les Juifs d'avoir assassiné l'enfant afin de prendre son sang pour leur Pâque. L'apostat avait pour voisine une veuve chrétienne, mère d'un fils de six à sept ans. Il persuada à la pauvre femme que ce serait un grand acte de piété de sacrifier son enfant pour confondre les Juifs et que le grand nazaréen (Jésus-Christ?) avait ordonné d'exterminer les Juifs. Elle livra son enfant sans aucune rémunération, l'apostat le conduisit à Niamtz [1], où il fut tué par les chrétiens. C'était le soir de la Pâque juive. A l'heure où les Juifs célébraient, dans leurs maisons, l'anniversaire de la sortie d'Égypte, on jeta le corps de l'enfant dans la cour de l'ancienne synagogue. Le matin, quelques Juifs qui allaient au bain virent le cadavre baigné dans le sang. Ils en informèrent immédiatement le maire de la ville, ils trouvèrent déjà auprès de lui l'apostat et d'autres chrétiens. Ceux-ci tombèrent sur les Juifs, en tuèrent cinq, et firent un grand pillage. Le maire informa le parcâlab (préfet) du district, qui vint à Niamtz et mit les fers à vingt-deux Juifs, qu'il conduisit à la prison de Piatra [2]. Une députation des Juifs de Piatra alla trouver le prince à Jassy ; sur l'ordre du prince, une enquête fut faite, l'accusation fut trouvée fausse, la mère de l'enfant avoua la vérité. Le métropolitain de Jassy condamna l'apostat à être enfermé toute sa vie dans l'hôpital des fous et les Juifs emprisonnés furent mis en liberté.

II

Reconstruction de la synagogue de Niamtz en 1776.

Les Juifs de la Moldavie pouvaient-ils construire des synagogues en toute tranquillité, en tout endroit? Les documents nous font encore défaut sur ce sujet, ceux que nous possédons sont contradictoires. Le prince D. Cantemir, dans son *Histoire de Moldavie* [1], dit qu'ils pouvaient les construire partout, mais seulement en bois ; M. Cogalnitcheanu partage cet avis. Toutefois la tradition des Juifs de Roumanie, confirmée, plus tard, par les rescrits des princes régnants, n'est pas tout à fait d'accord avec cette opinion. On s'opposait principalement à l'édification des synagogues dans le voisinage des églises, qui, de tout temps, ont été très nombreuses en Moldavie.

[1] Cela ferait supposer que l'enfant n'était pas de cette ville.

[2] Alors chef-lieu du district de Niamtz.

[3] Le prince Dimitrie Cantemir, qui a régné jusqu'en 1712 en Moldavie, est connu comme écrivain distingué. On lui doit aussi une histoire turque.

La synagogue de Jassy, qu'un voyageur anglais avait remarquée en 1756, était en pierres ; il en était de même de l'ancienne synagogue de Piatra. Il est à supposer qu'avant le commencement du XVIIIe siècle, les synagogues pouvaient être construites en pierres, et qu'à partir de ce moment, un revirement eut lieu et qu'on ne permit plus que la construction de synagogues en bois. Le document publié ci-dessous vient, je le crois, à l'appui de cette opinion.

ב"ה. לזכרון לדור אחרון תהיה המגילה הזאת, כי בעיר ניאמץ הידה בית הכנסת ישן כנוי לתלפיות בנין חזק ומפואר מאוד ובשנת תקל"ד בתשעה באב ביום המר לכל בני ישראל בעת אשר בית קדשנו ותפארתנו נחרב פעמים והיה לשרפה, פרצה אש מתלקחת בעיר ניאמץ וגם הבית הכנסת הנזכר היה למאכולת אש, התאמצנו בכל כחנו לבנות בית התפלה על תלו כמקדם, אולם המלך גריגארע גוקא יר"ה עמד לשטן לנו לבנותו מאבנים, ונשלח אל המלך ציר נאמן ה"ה איש יהודי מוה"ר יצחק בן אברהם משה ז"ל, לבקש ולהתחנן מלפני המלך להחזיר עטרת בית הכנסת ליושנה, ויען המלך ויאמר, הנני מַרְשֶׁה לכם לבנות את הבית רק מעצים ולא מאבנים; ושמרנו את פי מלך ונבנה הבית הזה מעשה חרש עצים וכתבנו הדברים האלה לזכר עולם בשנת גדוֹל כבוד הבית האחרון הזה מן הראשון לפ"ק פה ניאמץ.

אנחנו התמנו זאנטה (?) אצל סעודה של חנוכת בית הכנסת[1] . . . . בשנת תקל"ו שבעה עשר יום לחדש אלול גם התמנו בהחתם של בית הכנסת הישנה.

יהודה ליב שו"ב. נפתלי בן יצחק גרומעזעשטער[2]. ישראל בן מנשה. שלמה בן יצחק אסקאציר[3]. פסך (פסח pour) בן משה.

Ce document montre aussi qu'il fallait une autorisation expresse, un rescrit du Prince, pour construire une nouvelle synagogue ; il en était de même quand on voulait reconstruire une ancienne synagogue ou faire de grosses réparations.

La synagogue dont il est question dans le document s'appelle encore aujourd'hui « l'ancienne synagogue », bien qu'elle ait été démolie en 1848, à cause des réclamations du clergé et des moines, et transférée dans un autre endroit. Elle remonte, sans aucun doute, au XVIIe siècle, la tradition l'attribue au XVe siècle. La ville de Niamtz renferme, de même que Piatra, les plus anciennes communautés juives de la Moldavie, les historiens et les pierres tumulaires en font foi.

E. Schwarzfeld.

[1] Un mot tout-à-fait illisible.
[2] Originaire du village Grumouzeschti, près de Niamtz.
[3] Originaire du village Ascutzi dans le district de Niamtz.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

1er ET 2e TRIMESTRES 1886

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la recension, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

L'abondance des matières nous oblige de résumer brièvement, en tête de cette Revue, les notices que nous aurions, suivant notre habitude, dû placer à la suite des titres des ouvrages. On remarquera d'abord, dans les livres hébreux, la grande production de livres par les auteurs et les imprimeurs de Jérusalem. Quoique la plupart des ouvrages de cette provenance n'aient guère de valeur et soient de purs jeux d'esprit, il est pourtant intéressant de voir quelle est l'activité intellectuelle, même mal dirigée, des Juifs de la Terre-Sainte. Elle s'applique surtout, comme on le remarquera, aux sujets talmudiques, souvent aussi à la cabbale. Les plus intéressantes de ces œuvres sont les traductions en langue vulgaire (arabe, persan) de diverses parties de la Bible, les homélies, le calendrier de Luncz, et enfin ce recueil de contes en judéo-espagnol intitulé *El cuento*. Parmi les autres ouvrages hébreux de cette Revue, nous signalerons (en suivant l'ordre alphabétique) les אגרות שי"ר, la réimpression du בחינת עולם, le vol. XV des *Dikduké Soferim*, de Rabbinowicz; le חנוך מגלות de Baer et Delitzsch, qui nous donnent de si bonnes éditions des livres bibliques ; le טעמי אמ"ת, par Berliner ; le Massa ba' Arab pourrait être intéressant si l'éditeur y avait joint les notes qu'il annonce ; les ouvrages de vulgarisation des sciences physiques et naturelles, tels que les deux משנת עולם קטן et le ס' הינון, qui ne sont pas sans valeur ; le *Kadmut ha-Tanhuma*. Parmi les autres ouvrages non spécialement recensés, on remarquera l'édition arabe du Khozari (Al-Chazari), la Bibliographie (si exacte) de l'Orient latin, l'étude de M. Horowitz sur les médecins juifs de Francfort, l'édition des Antiquités de Josèphe, la leçon d'ouverture de M. Maurice Vernes, la traduction du Talmud de Babylone (non point parfaite, mais utile) de Wünsche, l'ouvrage de Zimmels sur Leo Hebraeus.

אגרות שי"ר S. L. Rappoports hebr. Briefe an S. D. Luzzatto (1833-1860)... herausgg. von Eisig Gräber; fasc. 3 et 4. Przemysl, impr. du Domkapitel, 1886, in-8°, de la p. 151 à p. 261, plus liste des souscripteurs (4 p.) et 16 pages d'extraits de journaux contenant des recensions sur l'œuvre. M. Gr. s'est gardé de reproduire la recension de la *Revue*.

ס' אהל מועד Traité concernant les pratiques religieuses composé de quatre livres intitulés : 1° מערכת תמיד ; 2° עבודת המשכן ; 3° משמרת התקדש ; 4° ירח למועדים. Le prémier livre est composé d'un texte nommé אהל מועד par Samuel b. Meschullam Gerondi ; d'un commentaire סביב לאהל par Hayyim Abr. Gagin, et d'un autre commentaire יריעות האהל par Salom. Moïse Haï Gagin. Le deuxième livre ne contient que le texte de Samuel Gerondi. Jérusalem, impr. S. L. Zuckermann, 5646 (1886), in-4° de (16)-102 ff. (1er livre) + 65 ff. (2e l.). Nous n'avons pas vu la suite.

ס' אהלי שם Apologie contre l'accusation du sang par Kohn Zedec. Londres, libr. Vallentin, 1883, in-8° de 112 p.

Homélie sous formes de roman ou roman sous forme d'homélie ; beaucoup de loquacité et d'emphase. — D. G.

ס' אזן אהרן Petite encyclopédie talmudique par ordre alphabétique, avec renvois aux sources, par Aron Azriel; édité par Abr. Azriel. Jérusalem, impr. Samuel Lévi Zuckermann, 5646 (1886), in-8° de 106 ff.

ס' בחינת עולם avec בקשת הנמוקן Réimpression du texte de Yedaya Penini, avec le commentaire ויפרש משה de Moïse b. Mardochée Lévi Galante, de שענדשוב, demeurant (fin XVIII° siècle ?) à סנדיזוב, en Pologne, édité par Hayyim Lazar Basch, de Marm.-Szigeth. Presbourg, impr. Löwy et Alkalay, 1886, in-4° de IX p. et 24 ff.

Cette édition est faite d'après une édition de l'anuée 1791 ; d'après Benjacob, il y aurait une édition avec ce commentaire faite à Wien en 5564 (1804) ; Fürst indique une édition de Wien, 1791, mais sans la décrire. L'éditeur actuel ne donne aucun renseignement précis sur l'édition qu'il reproduit. On ne voit pas dans la préface de Moïse Galante à quelle époque son commentaire a été rédigé.

ס' בני יוסף Consultations rabbiniques de Josef Jesua קארו fils de David Abraham. Jérusalem, impr. Zuckermann, 5345 (1885), in-f° de 20 ff.

ס' בנו ישחק Homélies, oraisons funèbres, novelles bibliques et talmudiques, et consultations rabbiniques par Isaac אקשונר. Jérusalem, impr. Moïse Pérec, Abr. Is. Gagin et Samuel Lévi Zuckermann, 5644 (1884) ; in-f° de 135 + (2) ff.

ברקאי, שריון וקשת. Barkai, Schutzschrift des M. L. Rodkinssohn gegen die lügenhaft verläumderischen Angriffe des Reichsraths-Abgeordneten Dr. Bloch. I. Heft. Wien, chez l'auteur ; Presbourg, impr. Löwy et Alkalay, 1886, in-8° de 56 p.

On avait accusé M. Rodk. d'avoir été le collaborateur de Rohling ; il s'en défend, c'est bien, mais c'est assez, et la publication d'autres fascicules nous paraît tout à fait superflue.

ס' דורש לציון Doresch l'Zion, Zions-Freund, worin über jüd. Colonisation im heiligen Lande, in 4 Capitel, gesprochen wird, von Ch. Jacob Kremer. Varsovie, libr. Jacob Sapirstein, 1886, in-8° de 109 p.

ס׳ דקדוקי סופרים Variae lectiones in Mischnam et in Talmud babylonicum... auctore Raphaelo Rabbinovicz. Pars XV, tract. Menachot. Munich, impr. E. Huber, 1886, in-8° de 274 p.

ס׳ הדרת זקנים La *hédra* (אידרא) *rabba* du Zohar, en format de poche. Jérusalem, impr. Solomon, 5645 (1885), in-32 de 182 ff.

ספר הלכות פסוקות או הלכות ראו Recueil de Halakhot, attribué aux disciples de Jehudai Gaon, publié, d'après un ms. unique de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford, par Léon Schlosberg, avec une lettre-préface de S.-J. Halberstam (en hébreu). Versailles, impr. Cerf, 1886, in-8°.

La publication des œuvres des Geonim, successeurs des derniers docteurs talmudiques appelés *Sebourâim*, a fait de grands progrès dans le courant de ces dernières années. Cette littérature est représentée : 1° par des lettres ou consultations casuistiques ; 2° par des recueils des règles rituelles ou Halakhot. Les Consultations sont en cours de publication par M. le Dr Joel Müller, dans le *Bet Talmud*, et par notre ami, le conseiller d'État, M. le Dr A. Harkavy, bibliothécaire de Saint-Pétersbourg (voir *Revue*, XII, p. 308). Quant aux Halakhot, qui portent les différentes dénominations de פסוקות, קצובות, קטועות, etc., et qui, pour la plupart, sont rédigées, comme les Consultations, en langue araméenne, l'idiome talmudique, on les trouve citées dans plusieurs ouvrages du XIe et du XIIe siècle ; quelques-unes ont été publiées par M. H.-M. Horowitz dans ses opuscules intitulés הורתן של ראשונים. Pour les Recueils de Halakhot, on n'en connaissait jusqu'à présent que deux : 1° celui de R. Siméon קיירא, intitulé *Halakhot gedolot*, publié cinq fois avec et sans commentaire (Si nous ne nous trompons, une édition définitive et critique, d'après le très ancien ms. du Vatican, est en préparation); 2° celui de R. Jehudaï Gaon, intitulé ה׳ פסוקות ou ה׳ ראו. C'est M. Steinschneider qui en fait connaître, pour la première fois, l'existence, l'ayant trouvé dans un traité anonyme sur שחיטה ובדיקה en arabe, qui doit être attribué à Samuel Jama, comme l'a montré M. Halberstam. Un ms. de ces Halakhot a été retrouvé, en 1873, dans la collection des mss. de la Bodléienne, malheureusement il est incomplet. L'original de ces Halakhot, d'après les passages que Samuel Jama en donne, était écrit en araméen ; le ms. d'Oxford en contient une traduction hébraïque, faite (mais non par Hefez Alouf) pour des communautés qui ne comprenaient pas l'araméen ou ne l'entendaient qu'imparfaitement. C'est ce ms. que M. Schlosberg vient de publier, presque diplomatiquement, en l'accompagnant de renvois au Talmud, qui aident le lecteur à comprendre le sens de certaines Halakhot, qui semblent avoir été estropiées, soit par le traducteur, soit par le copiste. La lettre de M. Halberstam retrace l'histoire littéraire de ces Halakhot, la découverte et l'identification du ms., la liste des citations faites dans certains ouvrages de ce traité, qui justifie l'identification de ces Halakhot avec celles qui furent réunies par l'école de Jehudaï Gaon. Cette publication montre que Siméon קיירא a inséré ces Halakhot dans son recueil et n'a pas lui-même servi à cet ouvrage comme on le croyait jusqu'à présent. Ce serait un grand point acquis à l'histoire des Halakhot, si même on ne trouvait rien de nouveau dans cet ouvrage. — *A. N.*

ספר ההשלמה Additions au livre d'Alfasi, par Meschullam fils de Moïse fils de Juda de Béziers, I. sur Baba Kamâ, édité d'après le ms. du baron de Günzburg, avec un commentaire, intitulé תורת ההשלמה, par Juda Lubetzki. Paris, 1885, f°.

Les rabbins du midi de la France se sont presque exclusivement consacrés à compléter les livres halakhiques de R. Isaac Alfasi et de Maïmonide, qui étaient étudiés partout où il avait des communautés juives. C'est

pourquoi ces additions ou ces commentaires avaient, pour ainsi dire, un caractère local : ils ne se répandaient guère au-delà de la province qui les avait vus naître ; c'est aussi pour cette raison que les ouvrages des rabbins de la Provence se sont peu conservés. La bibliographie et la biographie de quelques-uns de ces rabbins ont été faites, en grande partie, par M. Gross, et, dans le vingt-septième volume de *Histoire littéraire de la France*, on en trouve une vue d'ensemble. M. Lubetzki aurait mieux fait de reproduire simplement en hébreu les articles mentionnés ci-dessus sur Meschullam de Béziers que de citer les données peu correctes de la préface d'Isaac de Lattes, le jeune, et de l'ouvrage d'Abraham Zakkout. Il n'est nullement prouvé, par exemple, que Meschullam n'adhéra pas à la cabbale en général, par le fait qu'il avait, conjointement avec d'autres rabbins, déclaré le livre Bahir une falsification due à Azriel. Mais il semble que les rabbins polonais ne peuvent se dispenser d'écrire de longues préfaces et de commentaires plus étendus que le texte. On pourrait dire, avec M. Dukes, que, pour eux, le texte est un prétexte aux notes. M. L., vivant à Paris, aurait pu s'informer, sans difficulté, de la signification du nom de דרמורג, et il aurait appris que c'est רכמרוג, Ramerupt, ville natale du fameux Jacob Tam et de son frère Samuel, petit-fils de Raschi. Dans la première note, à la page III, il aurait pu mentionner que רושי דולברגה (?) ידאך vendit le ms. du ס' השלמה le jeudi 3 iyyar 5135 = 1375 à Don נשקש. Les noms des propriétaires de 5149 sont effacés. — *A. N.*

ס' חדושי וכללות הרז"ה Novelles talmudiques par Zeeb Wolf Hallévi ; Jérusalem, impr. M. Péreç, Nahm. Petito et S. L. Zuckermann, 5645 (1885), in-4° de 8 p. et 83 ff. ; 2° part., Jérusalem, impr. A. M. Luncz, 5645 (1885), in-4° de 24 ff. L'auteur a lui-même entouré son texte d'un commentaire.

ס' חוקות העולם Sur les règles de *Kilaïm* dans les vignes, les plantes et l'usage des bêtes de somme, d'après les casuistes anciens, et diverses consultations rabbiniques, par Moïse Néhémie Cohanow. Jérusalem, impr. Joel Moïse Solomon, 5646 (1886), in-16 de 40 + 20 ff.

Texte avec index et commentaire du même auteur, plus, dans les vingt dernières pages, des dissertations sur le même sujet par le même.

ס' חיים לעולם et 2e part. du ס' מימר חיים. Explications sur l'*Ében ézer*, par Nissim Hayyim. Smyrne, impr. Hayy. Abraham (1886), in-f° de 162 ff.

חמש מגלות Quinque Volumina, Canticum Canticorum, Ruth, Threni, Ecclesiastes, Esther ; Textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masoræ varie illustravit, notis criticis confirmavit S. Bær ; præfatus est edendi operis adjutor Franciscus Delitzsch. Leipzig, libr. Tauchniz, 1886, in-8° de VIII-99 p.

חקר אלה Benedicti de Spinoza Ethica ordine geometrico demonstrata... Die Ethik (Tugendlehre) des berühmten jüd. Philosophen Baruch Spinoza hebr. übersetzt nebst ausführlicher Einleitung und erläuternden Noten, von S. Rubin. Wien, impr. G. Brœg, 1885, in-8° de LXIV-288 p.

טעמי אמ"ת בחרוזים Lehrgedicht über die Accente der biblischen Bücher אמ"ת nebst Commentar von Joseph b. Kalonymos (in der 2. Hälfte des 13. Säculums). Hn. M. G. Lewy beim Eintritt in's Greisenalter... [70 ans] gewidmet von Dr A. Berliner. Berlin, Rosenstein et Hildesheimer, 1886, in-8° de 5-6 p.

M. Berliner a mis en tête de ce poème didactique une étude sur l'auteur, dont Zunz s'est déjà occupé dans *Gesch. u. Lit.*, p. 111. D'après M. Berliner, l'auteur est Joseph de Xanthen, fils de Kalonymos de Neuss (Allemagne), petit-fils du *nakdan* Simson, et *nakdan* lui-même. Il a vécu à la fin du XIIIe siècle.

היהודים בארץ הצבי Histoire des Juifs à Jérusalem et dans les autres villes de la Terre Sainte depuis l'arrivée de Moïse Nahmanide à Jérusalem en 1267. Chapitre 1er, de 1267 à 1492. Titre manque (Jérusalem, 1886?), in-16 de 48 p.

ס' כור לזהב Abrégé en hébreu du מבחר מפנינים (de Salomon ibn Gabirol) par Samuel b. Josef Çoref. Jérusalem, impr. Samuel Lévi Zuckermann et Cie, 5645 (1885), in-16 de 20 ff.

ס' כפי אהרן, 2e partie. Jérusalem, impr. Zuckermann, 5646 (1886), in-f^o de 171 ff.

לוח לשנת תרמ"ז avec זכרונות ירושלם Annuaire pour l'anuée 5647 (1886-7), par M. Adelmann. Jérusalem, impr. Luncz, in-32 de 14-(34)-(20) p.

Contient, outre le calendrier, de petites notices sur les institutions juives de Jérusalem, le commerce et l'industrie, etc., et les colonies agricoles juives de Palestine.

מאמר בקרת ספרים, 1er fascicule, Recension d'une grammaire hébraïque anonyme publiée sous le titre de מערכי לשון עבר à Varsovie, Ve Romm, 5645 (1885); par Israël Isser b. Moïse Goldblum. Paris, s. impr., 5646 (1886), in-8° de 29 p.

M. Goldbl. est bien âpre dans sa critique, c'est le défaut de la jeunesse. L'ouvrage qu'il examine serait un plagiat fait à Moïse Cohen Reichersohn, grammairien dont M. Goldbl. a une bonne opinion.

ס' מזכרת משה Discours en l'honneur de Sir Moses Montefiore à l'occasion de sa centième année, par Issachar Lebensohn Pinsker. Jérusalem, impr. S. L. Zuckermann, 5645 (1885), in-16 de 16 ff.

מסע באירופא Reise durch Europa, par E. Deinard. Presbourg, impr Löwy et Alkalay, 5645 (1885), in-8° de 196-(2) p.

Nous avons déjà décrit cet ouvrage au moment de la publication des premières feuilles, l'auteur n'a presque aucune des qualités qu'il faut à un voyageur, il n'a pas une préparation scientifique suffisante, il ne sait pas voir ni comprendre, il donne des faits auxquels il assiste les explications les plus ridicules, et souvent il ne rapporte de ses excursions que des propos de portières. Ce qu'il dit sur la Russie a plus de valeur, c'est un pays qu'il connaît.

מעשה מרכבה Die Thiergebilde (Cherubim) in der Vision des Propheten Ezechiel, historisch-kritisch beleuchtet; in zwei Theilen : I. Die Prophetie; II. Die Angelologie. Wien, impr. G. Brög, 1886, in-8° de 64 + 42 p. La seconde partie a pour titre ס' המלאכים, et, sur le titre, la première partie est datée 5643 (1883); la seconde partie, 5644 (1884); la date 1886 se trouve sur la couverture. Le tout est extrait du *Schachar*.

משא בערב Massa ba' Arab, Romanelli 's travels in Morocco towards the end of the 18. Century; fifth edition, with preface, notes and life of the author, by S. M. Schiller-Szinessy, in two parts, hebrew and english.

I. Hebrew. Text. Cambridge, Deighton ; Londres, Georges Bell ; Leipzig, Brockhaus ; 1886, in-8°, de (4)-72 p.

Cette partie hébraïque ne contient pas la biographie de l'auteur. La relation de voyage ne manque certainement pas d'intérêt, cependant on y cherchera en vain des indications précises de statistique sur les Juifs.

המשורר העני Der arme Poet, ein Schauspiel in einem Aufzuge von August Kotzebue, nebst Schiller 's Resignation, übertragen in 's Hebräische von Isidor Brüstiger, aus Zurawo (Galizien), gegenwärtig in Lemberg. Lemberg, librairie Jacob Ehrenpreis, in-8° de 56 p.

ס' משלי עם תרגום פרסי יהודית Proverbes, texte hébreu, avec traduction judéo-persane et un petit commentaire (*béur*), par Benj. b. Yohanan Cohen, de Bokhara. Jérusalem, imp. A. M. Lunez, 5645 (1885), in-8° de 62 ff.

משלי יהושע Recueil de proverbes et dictons traduits des langues étrangères et mêlés de maximes originales, par Steinberg. Vilna, libr. Romm, (1885 ?), in-8° de 366-XII p.

L'auteur s'est efforcé de s'en tenir à la langue biblique, son style est pur et coulant ; ses réflexions sont quelquefois d'un pédagogue de profession. — D. G.

ס' משמרת ישועות Homélies sur divers sujets (Introduction, les routes de Sion, les murs de Jérusalem, les fondements de la terre, les consolations, la construction de Jérusalem, l'Alliance israélite, etc.), par Israël Benjamin Lempert. Jérusalem, impr. Zuckermann, 5645 (1885), in-16 de 38 ff.

משנת עולם קטן בריתא דמרכבא Principien der Chemie, par Benjamin Scherschewski. Jérusalem, impr. M. Lunez, 1886, in-8° de 24-VIII p.

Utile vocabulaire à la fin, disposé par ordre alphabétique.

משנת עולם קטן מסכת נתוח Die descriptive und topographische Anatomie des Menschen, par Benjamin Scherschewski. Jérusalem, impr. A. M. Lunez, 1886, in-8° de 69 (1) p.

סדר אדרא זוטא La *hedra zutta* du Zohar, en format de poche. Jérusalem, impr. Solomon, 5645 (1885), in-32 de 104 ff.

סדר סליחות לאשמורת הבקר Prières de pénitence pour la prière matinale, selon le rite sefardi, avec addition de *piutim*, de la grande confession, explication des mots pour les *selihot* et les *baccaschot*, etc., édité par Isaac Moïse Mordekhaï Dayyan. Jérusalem, impr. Samuel Lévi Zuckermann, 5645 (1885), in-16 de 56 ff.

ס' סוכת דוד Espèce de discours ou d'homélie sur les devoirs religieux de la *succa* et du *lulab*, par David Cohen Wilner (de Vilna). Jérusalem, s. impr., 5645 (1885), in-16 de 76 p.

L'auteur avoue lui-même qu'il n'accorde aucune importance à cette élucubration.

סניגור avec sous-titre מגלה יושר ופרקליט לעם ישראל Apologie du judaïsme, par Eliézer Cebi Cohen Zweifel. Varsovie, impr. Isaac Goldmann, 5645 (1885), in-8° de 310 p.

L'ouvrage paraît avoir fait quelque sensation parmi les Israélites russes, il n'est pas sans valeur, mais, en somme, il se tient dans les routes battues.

ס׳ עבודת ה׳ Recueil d'homélies sur la Genèse prêchées par l'auteur dans sa jeunesse et rédigées par lui à l'âge de quatre-vingts ans, avec additions diverses ; par Senior Zalman Mendillowicz. Jérusalem, impr. Abr. Isaac Tennenbaum et Aron Azriel Rokeah, 5644 (1884) ; in-8° de 41 + (1) ff.

L'auteur a été à Bombay ; il adresse des remerciements à des personnes de Londres, Francfort, Amsterdam, d'un côté ; de Calcutta, Shanghai, Aden.

ס׳ העין L'œil et ses maladies, par Israel Homberg. Odessa, impr. A. Schultze, 1886, in-8° de 55 p.

ס׳ עץ יהודה. I : Commentaire sur certains passages de Samuel et considérations sur Samuel, par Juda b. Yehiel Behak (בעהאק) ; Vilna, impr. Ve Romm, 5644 (1884), in-8° de 68 ff. — II : intitulé מאמר הכהנים והלוים, Examen des passages bibliques où il est question des prêtres et des lévites, par le même ; Vilna, *ibid.*, 5645 (1885), in-8° de 64 p.

L'auteur évidemment n'est pas au courant, il ne connaît que les sources rabbiniques, mais il nous a semblé qu'au milieu de beaucoup d'enfantillages, son étude contient cependant des indications intéressantes.

פירוש ס׳ יצירה Commentar zum Sepher Jezira von R. Jehuda b. Barsilai aus Barcelona (Anfang des XII. Jahrhunderts), nach der einzigen Handschrift in Padua zum ersten Male hrsgg., mit Einleitung und Anmerkungen, von S. J. Halberstam, nebst ergänzenden Noten von Prof. Dr D. Kaufmann. — Berlin, à la Société M'kize Nirdamim, 1885, in-8° de XXX-354 p. ; dernier volume de la première année de la Société M'kize Nirdamim.

Il est superflu de dire que l'introduction du savant M. Halberstam est faite avec soin. Elle contient, entre autres, la liste des ouvrages et des auteurs cités dans le livre ; la biographie de l'auteur et la description de ses ouvrages ; l'indication des auteurs ou des ouvrages qui le citent ou parlent de lui. Reste à savoir si le livre est aussi intéressant que l'auteur, c'est un examen auquel nous ne nous livrerons pas aujourd'hui, mais on a involontairement un préjugé contre ce genre de littérature.

M. Halberstam nous prie de faire les rectifications suivantes.

P. XV, l. 14 : 54 המתרגם, lisez : 44 המתרגם ; l. 22 : וספרי רב חפץ, il paraît n'avoir connu ce dernier que par la citation d'un autre auteur ; l. 36 : זאת, lisez : זמן הוולדו. — P. XVI, l. 27-28 : והר״א אב״ד בא ג״כ מנרבונא לברצלונא, passage déjà cité par S. Sachs dans כבוד הלבנון de Bril, VI, 167. On y dit aussi que Isaac b. Abba-Mari alla également à Barcelone. — P. XVII, l. 10, והר״י הלוי, lisez : והר׳ הלוי ; l. 35, שמביא, lisez : שמובא. — P. XVIII, l. 17. לא ידע, lisez : לא ידע היטב. — P. XIX, l. 13, ובמקום האחרון, lisez : ובמקום האחרון גם בעמוד 16 ; l. 29, צור געשיכטע, lisez : צור געשיכטע עמוד 483 ; l. 35, וקדם בזה להרמב״ם וכו׳, lisez : וקדם בזה להרמב״ם אמנם ר׳ יצחק גיאת קדם לו. ונראה יותר כי רי״צ גיאת הדה לו לעינים להרמב״ם. — P. XXI, l. 26, שלנינו, lisez : שלפנינו ; l. 38, מפי, lisez : מפירוש. — P. XXIII, l. 15, 160 ע׳, lisez : 106 ע׳ ; l. 18, 160 ע׳, lisez : 106 ע׳. — P. XXV, l. 5, רע׳נ׳ש רע׳ מ׳ש במאגאצין וכו׳ רע׳ גם מה שכתב במאגאצין נ׳ 5, lisez : *Revue des Études juives*, IV, ידידנו החכם ר״ד קויפמאנן במ״ע 217 ; l. 39, ונהפוך, lisez : ונהפוך הוא. — P. XXVI, dern. l. וכתב מובא גם בתשב״ץ ח״א סי׳ קמ״ב, ajoutez : הר׳ יהודה בר׳צלוני. — P. XXVIII, l. 23, ללברכן ביחד, lisez : לברכן ביחד מובא גם בכלבו. — P. XXIX, l. 36, בש״ס, lisez : בשם. — P. XXX, l. 27, סייע, lisez : סיוע. — Il faut ajouter aux auteurs qui citent R. J. Barceloni, Chasdai Crescas, qui dit dans la préface de son Or Adonaï : והחבור

הגדול שעשה אדוננו הר"ר יהודה הנשי אלברגלוני באריכות גדול ובמחלקות הגאונים ותשובתם. Ce passage m'a été signalé par M. J. Levy de Breslau.

ס' פרי מרדכי Novelles talmudiques et bibliques suivis d'une homélie, par Mardochée Abraham אבלי fils de Tobie Rosenthal שליטא. Jérusalem, s. imp., 5645 (1885), in-16 de 38 ff.

ס' פרי העץ Commentaire sur le Pentateuque, 1re partie, Genèse, Exode, Lévitique, par Juda b. Isaïe מורדרן. Munkacs, impr. Pinhas Blayer, 1885, in-4° de 204 ff.

ס' פתוחי חותם Novelles sur le Pentateuque, par Jacob אביהצירא, publié par son fils Aron. Jérusalem, impr. Elhanan Tennenbaum et Aron Aziel, 5645 (1885), in-4° de 150 ff. L'auteur est de Tafilelt, au Maroc.

צוואות Testament religieux et moral de Juda b. Ascher et de son frère Jacob, auteur du *Tour*, publié par Salomon Zalman Schechter. Presbourg, impr. Löwy et Alkalay, 5645 (1885), in-8° de 19 p. Extrait du *Bét Talmud*.

Publié d'après un ms. du British Museum, de Londres. Les pièces sont intéressantes pour l'histoire intellectuelle et littéraire des Juifs. M. Sch. discute, entre autres, un petit problème de chronologie très important pour la biographie d'Ascher b. Yehiel et de son fils Juda.

Voici quelques observations sur le texte et sur les conséquences à en tirer pour la biographie du Rosch (Ascher b. Yehiel) et de son fils Juda. Il faut d'abord corriger certaines lectures du manuscrit, qui est très défectueux. Page 12, l. 23, il est certain qu'il faut lire ס"ה au lieu de מ"ה, et il est absolument hors de doute que c'est en (50)65 = 1305 que le Rosch est venu en Espagne. — Même page, dernière ligne, au lieu de הא lisez כ"א 5(081) = 1321 ; correction prouvée par tout le contexte et par p. 13, l. 15. — P. 13, l. 9, au lieu de ל"ז il faut ל"ח, le nombre est alors 37041, ce qui est, à une unité près, le total des sommes énumérées en détail plus haut ; l'unité en sus est donnée intentionnellement, elle a été omise dans les chiffres ronds qui précèdent, mais elle se retrouve plusieurs fois dans la suite. — *Ibid.*, l. 17, le second מאתים, qui n'a pas de sens, doit être corrigé en ארבעים, ou bien en מ' = « et 40 », et alors tout est bien. — *Ibid.*, l. 21, שיהיו est juste, il est commandé par le קבעו qui précède. — P. 16, dernière ligne, la correction תשב"ד pour תשב"א est *sûre*, on n'a qu'à faire le total des sommes de la page suivante pour le voir ; la leçon indiquée dans la note 30 est la seule bonne. — P. 17, l. 3, il faut כ"א au lieu de כ"ח. — Ces corrections étant faites, tout est à peu près en ordre, et comme Juda dit lui-même que son père est mort 23 ans (כ"ג) après son arrivée en Espagne, il faut, avec le *Yohasin* et d'autres, placer décidément la mort du Rosch en 5088 (oct. 1327) et non en 5081. Il n'y a qu'une difficulté, notre pièce *paraît* dire (je dis paraît, car la phrase est un peu étrange) que de la mort du Rosch jusqu'au jour où la pièce fut écrite (fin novembre 5109 = 1348), il s'est écoulé כ"ז (27) ans, ce qui placerait bien la mort du Rosch en 5082 (1321). Mais il faudrait alors admettre que Juda fut rabbin de Tolède pendant 27 ans. et son épitaphe (*Abné Ziccaron*) dit bien 21 ans. On ne gagne rien à corriger (p. 12, l. 4 en bas) כ"ז en כ"א, car la suite montre bien que Juda a fait avec la communauté de Tolède trois contrats de 10 ans chacun, et qui doivent se diviser ainsi : un contrat de 10 ans tenu jusqu'à expiration (p. 12, l. 2 en bas), un contrat de 10 ans renouvelé au bout de 9 ans et 10 mois, un contrat de 10 ans, qui avait couru, à l'époque où la pièce fut écrite. pendant 7 ans et 4 mois ; total, 27 ans et 2 mois, ce qui fait, à un mois près, les 27 ans et trois mois de la p. 12. Nous tenons donc ce chiffre 27 pour exact, mais il y a là une lacune, que

M. Sch. a signalée également (note 18). Nous supposons qu'après les mots א"א ז"ל (p. 12, l. 4, en bas), Juda avait dit qu'il avait été engagé par la communauté de Tolède pour 10 ans du vivant de son père (en 1321, d'après nous), pour le suppléer, à cause de son grand âge, et qu'il y avait maintenant 21 ans depuis la mort de son père et 27 ans depuis cet engagement. Le mot שנה répété après chacun de ces deux chiffres (21 et 27) sera cause de la lacune. Il y a aussi une lacune ou un lapsus p. 13, l. 10, דרך המיפורש, rien n'a été expliqué antérieurement, mais Juda dit plus loin qu'il estimait à un maravédis par jour la dépense pour chacun de ses enfants (p. 6, l. 3 en bas), cela fait bien, pour 2 ans et 2 mois (p. 13), 800 maravédis. Nous supposons que le traitement de Juda, d'après le premier contrat, était de 3,000 maravédis par an, c'est ce qui explique le החזירו de la p. 13, l. 1 et l. 17. Ajoutons, enfin, pour confirmer notre hypothèse (que Juda eut un premier contrat de 10 ans), que Juda se sait gré (p. 12) de n'avoir touché son traitement, pour son premier contrat, que pendant 2 ans et 4 mois: si Juda n'avait été engagé qu'après la mort de son père, son premier contrat aurait duré en tout 2 ans et 7 à 8 mois (11 oct. 1327 à juin ou juillet 1330; de là, 9 ans et 10 mois conduisent à août 1339, p. 12, en bas, et 13, en haut), son désintéressement n'aurait donc duré que 5 à 6 mois, et il n'y avait pas là de quoi se vanter. Notre hypothèse, suivant laquelle Juda aurait fonctionné 27 ans, dont 6 ans du vivant de son père, n'est pas en contradiction avec l'épitaphe de Juda, qui lui donne 21 ans de fonctions ; l'épitaphe ne compte pas les 6 années pendant lesquelles Juda n'a été que le substitut de son père.

קדמות התנחומא Antiquité du Tanhuma, par Abraham Epstein. Tirage à part du Bêt Talmud, 5e année. Presbourg, impr. Löwy et Alkalay, 1886, in-8° de 19 p.

ס' קהלת ושרח L'Ecclésiaste, texte et paraphrase arabe par Méir Sasson Sofer. Jérusalem, impr. Samuel Lévi Zuckermann et ses associés Nahman Petito et Hezkiel Sabbato, 5645 (1885), in-16 de 18 ff.

איל קוארנטו מאראב'יאדזו El cuento maravilloso, prima partida, cuentos antiguos en dias de avante, acontecimuntos, milagrosos, que fueron sobre la tierra; acogidos de lugares ciertos. E tomemos la occasion a tresladarlos en lengua que todos lo entendian, e que vean maravillas que el Dio hace al que se enfiosa en El, e tomar dottrina cada uno para su alma ; que el Dio santo no dejo e no dejara a el que en El se avriga. El Dio mos amostro sus maravillas e mos *rihama rihmesion* (de l'hébreu *rihem,* avoir pitié) de siempre, Amen. Jérusalem, impr. S. L. Zuckermann, 5646 (1886), in-16 de 320 p.

Le titre est imprimé en caractères judéo-espagnols, nous l'avons transcrit en caractères latins. L'ouvrage est édité (et rédigé ?) par les frères Abraham et Isaac Gagin. Les récits contenus dans le volume sont : 1° El yerno del Rey (histoire de Sabbataï Cohen) ; 2° La hija de el Rey ; 3° El banquir de el Rey ; 4° La mujer que su medio puerpo de arriba figura de cuatropea ; 5° La amor firme ; 6° Josef de la Reyna ; 7° Bostanai.

ס' קול שחל Homélies, oraisons funèbres, novelles bibliques et talmudiques par Sabbataï b. Hayyim אקשונטי, de Constantinople. Jérusalem, impr. Abr. et Is. Gagin et Samuel Lévi Zuckermann, 5644 (1884) ; in-f° de (2)-69-(2) ff. Voir, plus haut, du même auteur, ס' בני ישחק.

ס' שו"ת משיב כהלכה Consultations sur les quatre parties du *Tur*, par Abraham Wolf Fränkel, rabbin de פרשטווארסק, édité par son parent Osias Fränkel, de Rzeszow. Cracovie, impr. Josef Fischer, 1885, in-f° ; deux fascicules, le 1er a (4)-43-(1) ff. ; le 2e a (3)-46-(1) ff.

ס׳ שיר השירים עם תרגום ושרח Cantique des Cantiques, texte avec la traduction araméenne et une sorte de paraphrase ou commentaire arabe, par Isaac b. Moïse Mardochée Dayyan. Jérusalem, impr. Zuckermann, 5645 (1885), in-16 de 52 ff.

ס׳ שלחן הטהור contenant 65 homélies ou oraisons funèbres, par Salomon Hazzan, de Safed. Jérusalem, impr. Samuel Lévi Zuckermann, 5646 (1886) ; in-f° de 154 ff.

ס׳ שמח לבי Homélies sur diverses questions de morale et de religion, et oraisons funèbres, par Salom. Moïse Haï Gagin, édité par ses fils Abraham et Isaac Gagin. Jérusalem, impr. Moïse Pérec, Abr. et Is. Gagin, et S. L. Zuckermann (1885 ?), in-4° de (4)-106 ff.

תבל במשפט « Le monde en jugement, sacrifice pour l'aide et la paix aux affligés émigrants en Jérusalem », par « Rabbiner Moses ». « St-Jérusalem, 1er janvier 1886 », sans impr. ; in-16 de 112 p.

Œuvre d'un missionnaire un peu exalté ou qui joue l'exaltation. Elle se compose de poésies hébraïques, de considérations pseudo-philosophiques, de jongleries cabalistiques à l'aide de chiffres, et de dialogues saugrenus sur l'antisémitisme. Le but, c'est la conversion des Juifs au protestantisme. L'auteur doit être au service de l'œuvre des missions anglaises (v. p. 35). A la fin, une espèce de lettre de change (en hébreu et en français) tirée sur Dieu en faveur des « émigrants israélites. »

ס׳ תהלים עם פתרון בלשון ערבי Texte des Psaumes avec שרח en arabe d'après Raschi, le Targum et David Kimhi, par Méir Sasson. Jérusalem, impr. S. L. Zuckermann, 5645 (1885), in-16 de 188 ff.

תולדות חברת מרבי השכלה Histoire de la Société *Marbé hascala* (pour la diffusion de l'instruction) parmi les Israélites de Russie, depuis sa fondation en 1863 jusqu'en 1885, par Juda (Léon) b. Moïse Hallévi Rosenthal. Première partie : Procès-verbaux du conseil de la société. St-Pétersbourg, impr. G. O. Pinnes, 1885, in-8° de XIV-208 p.

M. Rosenthal a réuni, dans ces notes, des matériaux très intéressants pour l'histoire des Juifs en Russie; elles deviendront encore plus précieuses lorsqu'il publiera l'étude d'ensemble qu'il promet de faire sur la Société et à laquelle ces notes prises au jour le jour serviront de commentaire. A la fin du volume, histoire financière de la Société, en tableaux.

ס׳ תקנות חברת ביקור חולים משגב לדך Siebenter Jahresbericht des Kranken-Unterstützungsvereins *Misgab ladach* für das abgelaufene Jahr v. Nissan, 5645-46. Jérusalem, impr. A. M. Luncz, 1886, in-8° de 16 p.

Adolph (Herm.). Archaiologische Glossen zur Urgeschichte. Moses. Herodot. Mythologisches. Thorn, libr. et impr. E. Lambeck, 1886, in-8° de 41 p.

La note XII (sur Genèse I, 9) cherche à expliquer par des mots slaves les noms de Sem, Cham, Japhet. Cela est-il sérieux ?

Annuaire des Archives israélites pour l'an du monde 5647... administratif, littéraire, biographique, anecdotique et religieux..., 3e année ; par H. Prague. Paris, au bureau des Archives isr., s. d. (1886), in-12 de 116 p.

L'Annuaire est fait sur le plan des deux précédents, dont nous avons autrefois indiqué le caractère, l'exécution typographique est devenue plus jolie. Outre le calendrier, il contient les articles suivants : Revue de l'année

israélite 5645-46 (meilleure que la précédente, il nous semble, mais pourrait encore être plus abondante et plus précise). — Le général Léopold Hugo et les israélites de Thionville, souvenir du blocus de 1814-1815. — Un procès dans la famille des Ibn-Tibbon, par Isidore Loeb. — L'esprit juif (proverbes). — Sur des Juifs convertis membres du Parlement de Provence au XVIIe siècle, par D. Haguenau (très intéressant). — Les titres nobiliaires et les Juifs (on a relevé quelques erreurs dans la liste ; chez M. Baron Beuas, le mot Baron est nom propre et non pas titre nobiliaire). — Statistique, le chiffre des israélites du monde entier (d'après notre article *Juifs* dans le dictionnaire géographique de Vivien de St-Martin). — Curiosités (règlement intérieur du Sanhédrin français). — Noms des israélites ayant figuré dans le Parlement français.

Anuar pentru Israeliti cu ilustratiuni i un supliment calendaristic pe anul 5647 (1886-87) ; 9e année ; rédigé par M. Schwarzfeld. Bucharest, imp. Stef. Mihalescu, 1886, in-8° de VIII-176 p.

Cet Annuaire est digne des meilleurs encouragements ; il fournit aux israélites roumains une lecture excellente, et aux études historiques des contributions qui deviennent tous les ans plus importantes. Voici un extrait de la table des matières de cette année : M. Schwarzfeld, Biographie de Davicion Bally. — L. Saineanu, Les Juifs au moyen âge (diverses notices sur des faits connus). — C. Lippe, Exégèse talmudique. — E. Schwarzfeld, Massacre des Juifs sous Michel-le-Brave, de Valachie, et le prince Aron de la Moldavie, 1593-1594. — M. Schwarzfeld, Situation des Juifs en Roumanie en 1885 (très bonne revue historique).

Ascoli (Raffaello). Gli Ebrei venuti à Livorno, versi. Livourne, impr. Costa, 1885, in-8° de 206 p.

Poème italien très agréable à lire, contenant, entre autres, des traits de mœurs amusants et quelques détails historiques curieux pour la chronique.

Baerwald. Moses Mendelssohn, eine Schulrede. Dans la Einladungsschrift zu der... Prüfung der Real- und Volksschule der isr. Gemeinde zu Frankfurt A. M. Francfort, impr. Kumpf et Reis, 1886, in-4° de XIV-24 p.

Bibliographie de l'Orient latin, II. 1881, 1882, 1883 (rédigé par M. Ch. Kohler). Paris, G. Leroux, 1885, in-8° de 165 p.

Bloch (M.). Die Ethik in der Halacha ; dans le « Jahresber. der Landesrabbinarschule in Budapest f. d. Schuljahr 1885-86 ». Budapest, libr. de l'Athenæum, 1886, in-8° de (4)-96-37 p.

L'étude de M. Bloch est un travail consciencieux ; il se compose de quinze chapitres, qu'on peut définir comme suit : Devoirs envers Dieu et les hommes, pratiques religieuses, fêtes, mariage et régime marital, véracité et vœux, agriculture avec usure et prêts à intérêts, le sanctuaire et le roi, les sacrifices, la pureté légale, crimes et délits, le travail, confiance dans le prochain (créanciers et débiteurs), la justice dans la guerre.

Cassel (Paulus). Aus dem Lande des Sonnenaufgangs, Japanische Sagen aus originaler Mittheilung niedergeschrieben und gedeutet. Voran geht eine Untersuchung über « Das Zicklein » aus der jüd. Passahliturgie, und nachfolgt ein Sendschreiben an das Berliner Tageblatt : « Zur Naturgeschichte der Chuzpe ». Berlin, W. Issleib, 1885, in-8° de III-100 p.

M. Cassel fait des comparaisons et des réflexions très instructives sur le fameux chant du chevreau du rituel de la Pâque, il ne s'occupe guère

ni de l'époque ni de l'origine de la rédaction hébraïque. Nous ne savons pourquoi il dit que ces deux questions sont liées à celles de la rédaction de la *haggada* de Pâque en général, puisqu'on est d'accord que la haggada primitive ne contenait pas ce morceau, qui a été ajouté plus tard avec d'autres.

Cassel (Paulus). Zoroaster, sein Name und seine Zeit, eine eranische Glosse. Berlin, libr. S. Calvary, 1886, in-8° de 24 p.

Dans cette étude, M. Cassel montre des relations très curieuses entre les Perses et les Sémites et il donne, au moyen de l'hébreu et de la Bible, un grand nombre d'explications et d'étymologies bien intéressantes.

Al-Chazari (Das Buch) des Abû-l-Hasan Jehuda Hallewi im arabischen Urtext und in der hebr. Uebersetzung des Jehuda ibn Tibbon, herausgg. von Hartwig Hirschfeld. I. Hälfte. Leipzig, Otto Schulze, 1886, in-8° de 160 p. sans feuille de titre ni introduction ; la suite, avec les notes, paraîtra bientôt.

Cornill (Carl Heinrich). Das Buch des Propheten Ezechiel. Leipzig, libr. J. C. Hinrichs, 1886, in-8° de XII-515 p.

Travail très remarquable par la comparaison qu'a faite l'auteur entre le texte hébreu et les différents textes de la traduction des Septante, et des traductions faites sur les Septante (Vetus latina, traductions copte, éthiopienne, arménienne, syrienne, arabe, vieux-slave, les citations des Pères, etc.), les traductions d'Aquila, Theodotion et Symmaque, les Targum, la Peschito, la Vulgate. C'est un travail de critique, dont on peut plus ou moins contester les résultats, mais qui renouvellera l'étude du texte d'Ezéchiel et où l'auteur a suivi une méthode digne des plus grands éloges.

Crestinii si Evreii de un preot crestin, traducere de Josef Weissberg. Bucharest, impr. Stef. Mihalescu, 1886, in-8° de 32 p. Traduit de l'allemand.

Delitzsch (Friedrich). Prolegomena eines neuen hebr.-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament. Leipzig, libr. Hinrichs, 1886, in-8° de VIII-217 p.

Ouvrage du plus grand intérêt. En voici la table des matières. — Ch. I. Questions de forme, liste des noms communs, des noms propres, groupement par familles, etc. — Ch. II. L'hébreu dans ses rapports avec les autres langues sémitiques (arabe, araméen, assyrien). — Ch. III. L'importance de l'assyrien pour la lexicologie juive (radicaux, mots, sens primordial, révélation de radicaux hébraïques, autres petits services rendus par l'assyrien). — Ch. IV. La phonétique sémitique (les sifflantes, le double *aïn*, les deux *hêt*, etc.). — Ch. V. La théorie des racines, son peu de valeur, ses dangers. — Ch. VI. Les noms propres hébreux.

Deutsch (G.). Die Symbolik in Cultus und Dichtung bei den Hebräern, Vortrag gehalten... am 26. Dec. 1885. Brünn, libr. Epstein, 1886, in-8° de 22 p.

Elk (Julius). Die jüdischen Kolonien in Russland, Kulturhistoriche Studie und Beitrag zur Geschichte der Juden in Russland. Francfort-sur-le-Mein, libr. J. Kaufmann, 1886, in-8° de 219 p.

Etude très intéressante et très instructive.

Fidel Fita. Estudios historicos. Colleccion de articulos, tome V. Madrid,

impr. Fortanet, 1885, in-8° de 141 p. ; tome VI, *ibid.*, *ibid.*, 1886, in-8° de 268 pages.

M. Fita est infatigable et toujours excellent. Dans ces nouveaux volumes, il a, entre autres, une étude sur la juiverie de Madrid en 1391 (p. 7 à 104), et diverses notices sur lesquelles nous reviendrons prochainement. Le défaut d'espace nous oblige aujourd'hui à nous contenter d'annoncer ces travaux.

FREUDENTHAL (J.). Ueber die Theologie des Xenophanes ; dans le « Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars », de Breslau. Breslau, impr. Grass Barth, 1886, in-8° de 48-XI p.

Xénophane passe pour avoir eu une conception nette du monothéisme, et on admire qu'il soit arrivé à cette notion si pure de Dieu. M. Fr. montre qu'il y a eu exagération et engouement : Xénophane croit à la fois à un Dieu suprême et à l'existence de plusieurs dieux. Il n'est pas le seul, à ce qu'il paraît, qui ait eu, chez les Grecs, une théodicée de ce genre.

GOLDSCHMIDT (S.). Geschichte der Juden in England von den ältesten Zeiten bis zu ihrer Verbannung. Erster Theil, XI. und XII. Jahrhundert. Berlin, libr. Rosenstein et Hildesheimer, 1886, in-8° de VI-76-(2) p.

L'auteur n'a pas eu à sa disposition de documents inédits, mais il a très soigneusement réuni tout ce qui a été imprimé sur l'histoire des Juifs anglais. C'est un bon et utile travail. Nous ne voyons pas qu'il cite les *Sketches of Anglo-Jewish history*, de James Picciotto.

HAMBURGER (J.). Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud... Supplementarband zur Abtheilung I und II. Leipzig, libr. K. F. Koehler, 1886, in-8° de VIII-158-138 p.

Le supplément à la première partie de l'ouvrage (p. 1-158) contient des articles dans la plupart des lettres de l'alphabet; l'autre partie ne contient que des articles dans les lettres A et B.

HERMANN (J.), rabbin à Valenciennes. Essais sur l'origine du culte chrétien dans ses rapports avec le Judaïsme ; suivis d'une Etude sur la traduction de l'Ecclésiaste par E. Renan. Paris, libr. Fischbacher (1886), in-8° de VII-62 p.

Collection d'articles parus dans l'*Univers israélite*. L'auteur est jeune et ardent, sa polémique, à notre goût, est un peu vive, mais il se modérera. Il sait comment on conduit une étude scientifique, il ne lui manque que de meilleurs instruments de travail.

HILDESHEIMER (Dr Hirsch). — Beitraege zur Geographie Palaestinas. Berlin, 1886, in-8°.

L'intéressant et savant mémoire de M. Hildesheimer dont nous allons rendre compte forme le programme du séminaire orthodoxe de Berlin pour l'année scolaire 1885-86. C'est le second travail sur la géographie du Talmud sorti de cette excellente école. En 1884, M. Berliner, l'éditeur du Targoum Onkelos, a publié un *programm* sur la géographie et l'ethnographie de la Babylonie d'après le Talmud et le Midrasch. Le travail de M. Hild. traite des frontières de la Palestine selon la littérature talmudique. L'identification des noms des localités que donne le Talmud comme limites de la Palestine pour les dîmes et les autres usages religieux est d'une difficulté presque insurmontable, malgré les trois textes que nous en possédons, savoir ceux du Sifré, de la Tosefta et du Talmud de Jérusalem; celui qu'on trouve dans le *Yalkut* est tiré du Sifré. M. H. dit, avec raison, que tous les travaux sur ce sujet, depuis celui de Reland jusqu'au nôtre,

laissent beaucoup à désirer. Disons tout de suite que M. H. a avantageusement avancé la question, grâce à des leçons tirées des mss. des livres talmudiques mentionnés ci-dessus, grâce aux cartes détaillées publiées par le *Palestine exploration Fund* et, enfin, grâce aux relations récentes de voyages publiées depuis 1868, date de notre Géographie du Talmud. Quant au texte de la Tosefta, le savant auteur a pu se procurer une collation exacte des deux mss. d'Erfurt et de Vienne ; pour le Talmud de Jérusalem, le ms. unique de Leyde a été mis à contribution, ainsi que celui de Londres avec le commentaire de Salomon Sirillo, dont M. Lehmann de Mayence a publié une partie. Pour le Sifré, M. H. avait à sa disposition une collation du ms. de Londres ; ceux d'Oxford, de Saint-Pétersbourg et de M. Halberstam sont défectueux dans les passages où ces noms géographiques se trouvent. Pour faciliter les recherches ultérieures, nous donnerons ici le texte du ms. 32 du Vatican, dont M. H. n'a probablement pu se procurer la collation. תחומי א"י עד מקום שהחזיקו עולי בבל פרשת אשקלון חומת מגדל שר שן דר וחמת עכו והאש (והראש?) מגיאתו וגיאתו עצמה כברתא ובית זניתא קצרא דגלילא קבייא דעייתא מצייא דעכתא נמותא (במותא) דביריין סחורתא דיתר נחלה דאבצאל בית עד מרעשתא לולא רבתא כרכא דבר סנגרא מיסף ספנתא נקיבתא דעייון תרנגולא עילאה דקיסרי בית סוכות ויקנת ורגם דחגרא וטרכונא דזימרא דבית תחום בוצרא יובקא וחשבון תחלת (ונחלת) זרד מסותא נמרין מליה זירואי ורקם גיאה וגינייא דאשקלון ודרך נדולה ההולכת למדבר. On voit que les variantes de ce ms. ne sont pas nombreuses, comparées avec les textes de l'autre ms. et des éditions de Sifré. M. H. a peut-être raison de supposer deux sources différentes pour le texte du Sifré-Yalkut et celui de la Tosefta-Talm. de Jérusalem. Comme il est probable, d'après un passage du Talmud de Jérusalem que M. H. a trouvé, que R. Hiyyâ, le grand ou l'aîné, est l'auteur du passage géographique en question, le texte de la Tosefta doit être plus ancien que celui du Sifré. Les omissions dans le texte de ce livre sont tellement nombreuses qu'on ne serait pas en droit de supposer que le rédacteur du Sifré aurait estropié le passage géographique d'une source ancienne conservée intacte dans la Tosefta. Nous avons peu à ajouter aux identifications des noms géographiques proposées par M. H.; quelquefois, elles nous paraissent trop ingénieuses pour être vraies. Ainsi, la proposition de lire מגדל שד, « tour de démon », dénomination du *Stratonis turris* ou Césarée, où שד remplacerait, à cause de scrupules religieux, le nom d'Astarté, est cherchée. Si, en effet, on coupe שרשינא en deux mots, il est plus rationnel de lire מגדל שר, « tour du prince », dénomination analogue à l'expression de מגדל נשיא dans une liturgie, et de considérer שר comme l'équivalent de César (Césarée). Toutefois, nous recommandons aux savants compétents les recherches intéressantes de M. H. à propos de ce nom. Nous croyons superflu de reproduire ici toutes les identifications proposées par M. H. et que nous trouvons, pour la plupart, justifiées, sauf quand elles s'appuient trop sur les noms actuels, qui ont subi tant de changements par les tribus qui y ont été successivement établies, et dont l'orthographe est douteuse. Il est, par exemple, étrange de traduire קובעיא דעייתא par « les collines d'Aitha », quand קיבעיא n'est pas usité dans le langage talmudique dans le sens de colline voûtée. D'ailleurs, la frontière aurait été trop incertaine si on l'eût déterminée par une espèce de chaîne de collines, au lieu d'une localité. Toutefois, on ne peut pas reprocher à M. H. d'être téméraire dans ses identifications ; il laisse, au contraire, quelques noms sans solution, en réfutant toutefois, avec raison, les hypothèses de ses prédécesseurs. — *A. N.*

Horowitz (M.). Jüdische Aertzte in Frankfort a. M. Francfort-sur-le-Mein, libr. J. Kaufmann, 1886, in-8° de 40 p.

Lecture publique faite par l'auteur ; l'imprimé contient des documents en hébreu et un document latin ; un des documents hébreux se rapporte à Joseph Salomon Delmedigo.

Jonas (Emile). שירי ישראל Chants hébraïques exécutés dans les temples consistoriaux et au temple du rite portugais de Paris, composés par Em. Jonas. Nouvelle édition. Paris, A. Durlacher, 1886, in-4° de 235 p.

M. Jonas est un compositeur aimé du public israélite de Paris. Ses compositions sont simples et larges, elles ont la dignité qui convient à un service religieux et elles évitent ces complications mélodiques et orchestrales que l'on aimait autrefois, mais qui ne sont pas de mise dans un temple.

Josephi (Flavii). Opera edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese. Vol. II. Antiquitatum Iudaicarum libri vi-x. Berlin, libr. Weidmann, 1885, in-8° de viii-392 p. Le vol. I n'a pas encore paru.

Kahn (Léon). Le Comité de bienfaisance, l'hôpital, l'orphelinat, les cimetières, avec gravures et plans. Paris, libr. A. Durlacher, 1886.

M. Kahn nous fournit, dans ce volume, un chapitre nouveau, et des plus instructifs, de l'histoire de la communauté israélite de Paris. Ce volume a une importance particulière, parce que le comité de bienfaisance est une des plus anciennes institutions de la communauté, et une de celles qui ont eu les attributions les plus étendues, et que, d'un autre côté, l'histoire des cimetières est liée aux origines mêmes de la communauté et à la biographie de deux personnes également remarquables, quoique à des titres divers, Jacob Rodrigues Péreire et ce baron de Picquigny nommé Liefmann Calmer dont nous avons autrefois raconté l'histoire. L'appendice contient des listes nominatives, le texte d'une ordonnance de 1780 sur les cimetières (réimpression), et enfin la traduction des épitaphes hébraïques des anciens cimetières de la Villette et de Montrouge, plus, quelques inscriptions anciennes du cimetière du Père-La-Chaise.

Kohut (Aldolph). Moses Mendelssohn und seine Familie. Dresde et Leipzig, libr. E. Pierson, 1886 ; in-8° de (8)-149 p. Zum 100 jährigen Todestage Moses Mendelssohn's.

Kopp (Josef). Zur Judenfrage, nach den Akten des Prozesses Rohling-Bloch. Leipzig, libr. Julius Klinkhardt, 1886, in-8° de v-196 p.

Cet ouvrage a fait, en Allemagne et en Autriche, une vive sensation. L'auteur a montré avec quelle légèreté a procédé le fameux Rohling, dans sa polémique contre les Juifs. Rohling a, depuis, disparu de la scène, et pour cause, mais l'ouvrage de M. Kopp garde toute sa valeur, parce qu'il sert d'abord d'illustration à la conduite d'un des antisémites les plus farouches et parce qu'il s'y trouve amassé, pour l'histoire morale des Juifs, des matériaux considérables.

Loeb (Isidore). Un procès dans la famille des Ibn-Tibbon, Marseille, 1255-1256. Paris, impr. Alcan Lévy, 1886 ; première édition, tirée à 50 exemplaires, in-8° de 18 p. ; deuxième édition, tirée à 100 exemplaires, in-8° de 18 p. « Petite offrande à Monsieur le Dr Moritz Steinschneider à l'occasion du 70e anniversaire de sa naissance, 30 mars 1886. »

Lolli (Eudes, prof.). Corso di grammatica della lingua ebraica. Padoue, impr. Francesco Sacchetto, 1886, in-8° de vii-414 p.

Grammaire hébraïque développée, principalement à l'usage des écoles. L'auteur a suivi Luzzatto, Gesenius et Ewald. Ce sont de bonnes autorités.

MAULDE (R. de). Les Juifs dans les États français du Saint-Siège au moyen âge; documents pour servir à l'histoire des Israélites et de la Papauté. Paris, A. Champion, 1886, in-8° de 194 p.

Les pp. 1 à 87 ont paru dans le *Bulletin historique et archéologique de Vaucluse*, 1re année, le reste a été publié dans la *Revue*, où les lecteurs ont pu voir l'intérêt qui s'attache aux études de M. de Maulde. Les pp. 1-87 contiennent une étude générale sur la situation des Juifs au moyen âge dans les Etats pontificaux; nous ne sommes pas d'accord, sur certains points, avec M. de Maulde, mais nous rendons hommage à l'étendue et à la sagacité de ses recherches.

MORTARA (Marco), מזכרת חכמי איטליא Indice alfabetico dei rabbini e scritori israeliti di cose giudaiche in Italia con richiami bibliografici e note illustrative. Padoue, 1886, 4° (n'est pas dans le commerce).

L'illustre grand rabbin de Mantoue vient de publier une liste presque complète des rabbins et auteurs juifs d'Italie qui ont écrit en hébreu, avec des indications bibliographiques et des notes complémentaires tirées des livres imprimés et manuscrits, fruit d'une lecture assidue de beaucoup d'années. La brochure est dédiée à la mémoire de ses parents, à l'occasion de la 50e année du rabbinat de l'auteur. Pour l'histoire littéraire juive, rien n'est plus important que de telles listes bien ordonnées et sans encombrement de style. En comparant l'ouvrage de Neppi-Ghirondi avec la monographie de M. Mortara, on ne pourrait qu'être étonné de la patience que l'auteur a dû avoir pour tripler ou quadrupler la liste de ses prédécesseurs. Les listes des ouvrages que M. M. cite dans le courant de son travail et qu'on trouve au commencement de la brochure donnera une idée du travail de l'auteur. Malheureusement, M. M. vit dans une ville où il n'y a pas une grande bibliothèque, et lui-même n'est pas en état de se procurer toutes les publications nécessaires pour être complet. Nous ne voyons pas, par exemple, parmi les ouvrages qu'il cite, les catalogues des mss. de Paris, Vienne, Leyde, Leipzig et de beaucoup d'autres petites collections. Quant aux périodiques, la *Monatsschrift* de Frankel-Graetz, la *Revue des études juives*, la *Israelitische Letterbode* et le *Maggid* ne sont pas exploités. Les *Beiträge* de Perles auraient dû être mis à contribution pour Jehiel Nissim de Pise, par exemple, et la *Letterbode* pour David Messer Léon. Pourquoi les lettres d'Obadia da Bertinoro (déplacé à la page 9 après Bet-El) ne sont-elles pas mentionnées? Toute la littérature pour et contre les femmes, récemment publiée, est négligée. Pourquoi lire David de Rocca Martica, quand la vraie leçon est Rocca Martina, en France? Malgré ces petites omissions, nous croyons que le travail de M. M. servira de base à l'histoire de la littérature rabbinique en Italie, qui pourra facilement être complétée par l'usage des périodiques et des catalogues de mss. récemment publiés.

Nous saisissons ici l'occasion de rectifier une erreur qui s'est glissée dans notre petit compte rendu (*Revue*, t. IX, p. 311) de l'article de M. M., « sur la Genèse et la science, note sur l'âge de l'homme ». Nous y avons dit que Darwin ne peut être réfuté par des sentences qui se trouvent dans l'excellent traité d'Abot. M. M. a cru y voir un manque d'équité de notre part, car nous n'avons pas dit qu'il s'est servi d'auteurs modernes, comme Haeckel, Hartmann, Quatrefages et d'autres. Il va de soi qu'un chercheur comme M. M. ne négligera pas les auteurs éminents qui ont écrit sur cette question ardente. Ce que nous voulions faire remarquer, c'est que l'assertion que la Genèse est d'accord avec la science actuelle ne peut être prouvée que par les sciences elles-mêmes et non par des sentences de

métaphysique et d'éthique. M. Gladstone est tombé dernièrement dans la même erreur, dans son article qui a paru dans le *Nineteenth Century*, et cela lui a valu une réponse sévère de M. Huxley. L'auteur de la cosmogonie de la Genèse n'a, selon notre opinion, jamais voulu faire de la science, pas plus que l'auteur de l'Ecclésiaste, qui, en tout cas, est plus récent que l'auteur de la Genèse, quand il dit que la terre reste à sa place et que le soleil se lève et se couche, n'a pensé aux théories de Galilée et de Newton. *Suum cuique*. Nous croyons qu'il vaudrait mieux laisser la Bible enseigner la morale éternelle, et la science la vérité irréfutable. Maïmonide n'a pas beaucoup avancé le judaïsme en voulant mettre d'accord la Bible et Aristote. — *A. N.*

MÜLLER (Joel). Briefe und Responsen in der vorgeonäischen jüd. Literatur ; dans le IV. Bericht über die Lehranstalt f. d. Wissensch. des Judenthums in Berlin. Berlin, impr. G. Bernstein, 1886, in-4° de 44 p.

Le savant auteur de cette monographie est bien connu pour son excellente édition du traité de *Soferim* et la publication des consultations des Geonim, qui paraissent dans le *Bet Talmud*. Son travail actuel, sur les consultations rabbiniques dans la littérature juive avant l'époque des Geonim, est l'avant-propos de la préface qu'il se propose d'écrire pour une édition complète des œuvres des Geonim. Personne n'est plus compétent que M. J. Müller pour ce travail, qui est destiné à combler une grande lacune dans la littérature rabbinique. L'espace restreint que la *Revue* peut accorder à la bibliographie ne nous permet point d'entrer dans des détails sur les notes de l'ouvrage de M. M., qui sont remplies de documents curieux. Nous nous bornerons donc à résumer la thèse exposée par l'auteur. Après avoir parlé des pièces épistolaires dans la Bible et pendant le second temple, M. Müller explique la raison pour laquelle elles devinrent si rares et disparurent pendant l'époque talmudique. C'est parce que les Pharisiens craignaient qu'une interprétation écrite de la loi ne rendît arides les discussions d'école. Si les Halakha avaient été acceptées en considération de l'autorité du rabbin qui les avait mises par écrit, aucune discussion n'aurait plus été possible sur les sujets rituels. Ce n'est qu'après que la discussion des écoles ent pris une telle extension qu'il eût été impossible de l'arrêter, qu'on commença à rédiger la loi orale, dont l'ensemble forme la littérature talmudique, qui fut suivie de la littérature des Consultations et des Recueils. Pour l'Agada, qui n'est que le produit de l'imagination de l'orateur, et qui n'a pas de limites, les rabbins n'ont pas cru nécessaire de mettre obstacle à sa rédaction.—*A. N.*

MÜLLER (Joel). Jüdische Hochschulen, Vortrag... (Francfort-sur-le-Mein), impr. H.-L. Brönner, 1886, in-8° de 12 p. Tirage à part des Populärwiss. Monatsblätter.

NÖLDEKE (Theodor). Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments. Kiel, C.-F. Hoeseler, 1886, in-8° de 198 p.

La couverture porte les mots : Nouvelle édition à bon marché, mais il nous semble bien que c'est tout simplement l'édition de 1869 avec une couverture récente. Quoi qu'il en soit, les ouvrages de M. Nöld. ont une assez grande valeur pour qu'il soit permis et utile d'en rappeler les titres. Les Untersuchungen comprennent quatre chapitres : 1. La prétendue rédaction primitive du Pentateuque ; 2. Le point d'atterrissement de Noé ; 3. Le récit Gen. XIV, pas historique ; 4. La chronologie du temps des Juges.

Ordenamiento formado por los procuradores de las aljamas hebreas pertenecientes al territorio de las estados de Castilla en la assamblea celebrada en Valladolid el ano 1432. Texto hebreo rabinico... traducido, anotado è illustrado con una introduccion historica por el doctor Don Francisco Fernandez y Gonzalez. Madrid, impr. Fortanet, 1886, in-8° de 115 p.

Nous avons parlé de cette intéressante publication au tome XII, p. 140. Nous y consacrerons une étude spéciale dans le prochain numéro.

PSANTIR (Jacob). Fermecatorul... Crajova, libr. et impr. Philip Lasar, 1886, in-8° de 118 p.

La traduction du titre roumain est : Magiciens, démonstration des fraudes commises à l'aide de la magie et de la prédiction depuis l'origine jusqu'à nos jours. L'ouvrage contient quelques traits relatifs au Judaïsme. Il est précédé d'une introduction de M. M. Gaster.

SIMON (Joseph). Histoire des Juifs de Nîmes au moyen âge. Nîmes, libr. A. Catilon, 1886, in-8° de 40-XXVI p.

Nous avons annoncé et analysé en partie ce travail lors de la publication des premières feuilles, nous ne pourrions que répéter ce que nous avons dit de la valeur de cette étude. M. Simon, dans les premières pages, avait, comme il est naturel, accepté un peu trop facilement, à notre sens, les affirmations de chroniqueurs inintelligents ou mal renseignés ; dans la suite de son étude il a montré plus d'indépendance. Nous sommes heureux de l'en féliciter.

SALAMAN (Charles-Kensington). Jews as they are, deuxième édition. Londres, libr. Simpkin, Marshall et Cie, 1885, in-8° de XVI-314 p.

Contient souvent des notices historiques intéressantes ; par exemple, sur la prétendue usure des Juifs (emprunté à Cibrario ?). L'ouvrage se compose des chapitres suivants : 1° Considérations générales ; 2° Revue de l'histoire de l'émancipation juive de 1830 à 1880 ; 3° Usure ; 4° Le clergé juif en Angleterre avec reproduction de sermons, prières, catalogue de sermons, liste de rabbins anglais ; 5° Conversions ; 6° Shylock et ses ancêtres ; texte de l'histoire inverse (Chrétien qui veut avoir la chair d'un Juif) arrivée à Rome en 1585 ; 7° Les dernières persécutions des Juifs en Russie.

SCHULTZE (Martin). Zur Formenlehre des semitischen Verbs. Wien, libr. Carl Konegen, 1886, in-8° de 55 p.

M. Sch. cherche à expliquer l'origine des formes du verbe sémitique ; il emploie la méthode comparative et se sert d'exemples tirés des langues non sémitiques. Il y a beaucoup d'idées dans ce travail, nous ne nous chargeons pas de dire si elles sont justes ou non ; elles nous paraissent quelque peu aventureuses.

SCHWARZ (J.-H.). Der Bar-Cochbaische Aufstand unter Hadrian oder der gänzliche Verfall des jüd. Reiches. Brünn, libr. Bernard Epstein, 1885, in-8°.

L'auteur a voulu faire un récit populaire, les citations talmudiques, cependant, et les notes, n'y manquent pas, mais cette publication n'a pas pour but de rien changer aux idées courantes qu'on a sur la guerre de Bar Cocheba ou sur les incidents de cette guerre.

VERNES (Maurice). Les abus de la méthode comparative dans l'histoire des religions en général, et particulièrement dans l'étude des religions sémitiques. Leçon d'inauguration de l'enseignement des religions sémitiques faite à l'école pratique des Hautes-Études. Extrait de la Revue internat. de l'enseignement, du 15 mai 1886. Paris, libr. Arm. Colin, 1886, in-8° de 31 pages.

WALDECK (Oskar). Deutsches Gebetbuch für die isr. Jugend. Wien, impr. et libr. Wilh. Köhler (1886), in-8° de 170-(4) p.

Prières en allemand, vers et prose ; bien faites ; très jolie exécution typographique avec cadres en couleurs.

WALDECK (Oskar). Glaubens- und Pflichtenlehre für die isr. Jugend der Volks-, Bürger- und Mittelschulen. Wien, impr. et libr. Herm. Liebermann, 1886, in-8° de 55 p.

WEBER (Ferd.). Die Lehren des Talmud quellenmässig, systematisch und gemeinverständlich dargestellt, nach des Verfassers Tode hrsgg. von Franz Delitzsch und Georg Schnedermann. Leipzig, Dörfling et Franke, (1886), in-8° de XXXIV-399 p. Fait partie des « Schriften des Institutum judaicum » fondé pour la conversion des Juifs.

WEILL (Alexandre). Mes romans, avec la préface de Henri Heine. Paris, libr. Cohen frères, 1886, 2 vol. in-8° de VIII + 479 + 510 p.

On sait que ces petits romans sont la plupart fort jolis et quelques-uns tout à fait charmants. Emeraude est bien touchante, et Couronne est une idylle juive pleine de grâce.

WÜNSCHE (Aug.). Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen, wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert; erster Halbband. Leipzig, libr. Otto Schulze, 1886, in-8° de XVI-552 p.

ZIMMELS (B.). Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance, sein Leben und seine Lehren. Breslau, libr. Wilhelm Koebner, 1886, in-8° de 120 pages.

Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.

ALBERTI (Conrad). Ludwig Börne (1786-1857), eine biographisch-literarische Studie zur Feier seines hundertjähriges Geburtstages. Leipzig, libr. Otto Wigand, 1886, in-8° de 208 p.

BLOCH (J.-S.). Der nationale Zwist und die Juden in Oesterreich. Wien, libr. M. Gottlieb, 1886, in-8° de 92 pages.

BONHOURÉ (Alphonse). Barreau de Paris. Eloge de Crémieux. Discours prononcé le 30 novembre 1885 à l'ouverture de la conférence des avocats. Imprimé aux frais de l'Ordre. Paris, impr. Alcan Lévy, 1885, in-8° de 45 pages.

FAUCHILLE (Paul). La question juive en France sous le premier Empire, d'après des documents inédits. Paris, libr. Rousseau, 1884, in-8° de 78 p.

FRIEDBERG (S.). Zur Säkularfeier Moses Mendelssohns den 4. Januar 1886. Vortrag, 2. Auflage. Tilsit, libr. Albert Franke, 1886, in-8° de 24 p.

JELLINEK (Ad.). Aus der Zeit. Tagesfragen und Tagesbegebenheiten. II. Serie. Budapest, impr. Sam. Markus, 1886, in-8° de 140 p.

Recueil d'articles où l'on trouvera, comme dans toutes les autres publications de l'auteur, une foule de vues ingénieuses et de réflexions originales. Les principaux chapitres sont : La supériorité de la race juive au point de vue moral. — Aime ton prochain comme toi-même. — La théorie des nations du prince de Bismarck. — Talmud baptisé. — Album Montefiore. — Le Talmud au Japon (fables talmudiques analogues à des fables japonaises). — Hillel, le triomphe du judaïsme moderne.

Katalog des antiquarischen Bücher-Lagers von J. Kauffmann. Hebraica und Judaica. Francfort-sur-le-Mein, 1886, in-8° de 90 p.

Lehmann (Emil). Die Juden jetzt und einst. Ein Beitrag zur Lösung der Judenfrage. Dresde et Leipzig, libr. E. Pierson, 1886, in-8° de 37 p.

Berühmte Männer und Frauen, Protest gegen den Antisemitismus, I. Serie; édité par C. S. Grünfeld, chez M. Waizner, à Wien. Texte et portraits. — Nous donnons cette indication d'après un prospectus.

Verzeichniss von hebr. u. jüd. Büchern, Handschriften, etc., aus der Bibliothek des Herrn Felix Polak, welche am 17. März 1886... sollen versteigert werden. Haag, Martinus Nijhoff, 1886, in-8° de 12 p.

Notes et extraits divers.

= Le monde savant a été justement ému de la découverte qu'on a faite d'un manuscrit du Mischné tora de Maïmonide qui se trouve chez MM. Hamburger, à Francfort-sur-le-Mein, et qu'on dit autographe. Il porte la signature de Don Isaac Abrabanel, qui l'a possédé et l'avait acheté à Venise. Il contient des variantes qui ne prouvent rien ni pour ni contre l'authenticité. Pour plus de détails, voir entre autres, les Populär-Wissenschaftl. Monatsblätter, numéro du 1er juin, et l'article de M. Neubauer dans le Jewish Chronicle, n° 897, du 4 juin 1886, p. 13.

= Notre collègue M. Hartwig Derenbourg vient de publier, dans la bibliothèque de l'Ecole des langues orientales vivantes, l'ouvrage suivant : Ousâma ibn Mounkidh, un émir syrien au premier siècle des croisades (1095-1188) ; 2e partie, texte arabe de l'autobiographie d'Ousâma publié d'après le manuscrit de l'Escurial. Paris, libr. E. Leroux, 1886, in-8° de XII-184 p.

= Nos collègues MM. Joseph et Hartwig Derenbourg ont publié un nouveau travail sur les inscriptions sémitiques. Il a pour titre : Les inscriptions phéniciennes du temple de Seti à Abydos, publiées et traduites d'après une copie inédite de Sayce. Paris, libr. Ernest Leroux, 1886, in-8° de 23 pages et 4 planches. Tirage à part de la Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale.

= La Oesterr. Monatsschrift für den Orient, numéro du 15 avril 1886, contient un article de D. Kaufmann, intitulé מי שענה und der Ordo commendationis animi (p. 80) ; la prière chrétienne serait imitée de la prière juive.

= Les Gött. Gel. Anzg., n° 2 de 1886. p. 70 et suiv., ont une recension, par D. Kaufmann, de l'ouvrage de M. Güdemann, intitulé Gesch. der Erziehungswesen u. der Cultur unter d. Juden in Italien.

= Le Boletin de la Real Academia de la Historia, de Madrid, tome VIII, fasc. v, mai 1886, p. 358 et 397, contient deux études des plus intéressantes, l'une de M. Francesco Danvila, l'autre de M. F. Fernandez y Gonzales, sur Vincent Ferrer et le sac de la juiverie de Valence en 1391.

= La Revista de Gerona, année 10, déc. 1885. n° 12, p. 354, a une très intéressante description, par M. E.-C. Girbal, d'un précieux manuscrit biblique (en latin), avec miniatures, qui se trouve à Girone.

= Le dernier volume (*nidda* et *seder tohorot*) de la grande et belle édition du Talmud de la librairie Romm, de Vilna, vient de paraître (1886).

Isidore Loeb.

Sermons et Allocutions, par Zadoc Kahn, grand-rabbin de Paris. Deuxième série. Paris, libr. A. Durlacher, 1886, in-18 de 378-(1) p.

Nous avons pris pour règle de ne pas nous occuper ici des sermons qui se publient, en assez grand nombre, en France et à l'étranger, et qui pourraient cependant prêter quelquefois matière à des observations instructives. Si nous faisons une exception pour les Sermons et Allocutions de notre cher Président, M. le grand-rabbin Zadoc Kahn, c'est qu'ils la méritent à tous égards pour l'intérêt spécial qu'ils présentent et leur haute valeur. Nous ne dirons que peu de chose des qualités purement extérieures de ces sermons; nous craindrions de déplaire à M. Zadoc Kahn en insistant sur des questions de forme dans un sujet où le fond seul lui tient à cœur et qu'il croirait rabaisser en y mettant des préoccupations mondaines ou des vanités d'auteur. Nous nous contenterons donc de signaler, dans ce recueil de sermons, l'heureux choix des sujets, l'originalité des cadres dans lesquels se meuvent les idées de l'orateur (par exemple la Voix de Dieu et le charmant sermon sur les Montagnes d'Israël), la disposition irréprochable des plans, l'art enfin avec lequel, dans un espace de temps assez rigoureusement limité et qu'on ne saurait prolonger sans blesser les habitudes d'un auditoire parisien, sont traités, avec leurs développements logiques, des sujets que l'on pourrait et que M. Zadoc Kahn voudrait sûrement exposer avec plus d'ampleur. La langue de ces sermons est comme un tissu souple et ferme, elle est à la fois sobre et colorée, précise et tendre, et donne l'idée de la force unie à une extrême douceur. Sa parole a des accents pénétrants qui ont un charme infini.

Ce qui frappera tout d'abord, dans ces sermons, tout lecteur étranger au Judaïsme, c'est le ton de l'orateur. M. Zadoc Kahn n'est pas tranchant, il ne jette pas de foudres, il ne déclame pas, en hyperboles irritées, contre les vices du siècle et la perversité de ce monde, il ne menace pas de l'enfer et ne montre pas le diable; il est, avant tout, persuasif, et veut uniquement toucher et convaincre. C'est par là que ces sermons sont, pour nous et pour les lecteurs de cette Revue, si instructifs et si intéressants. Nous ne connaissons pas de recueil où l'on puisse mieux, ou même aussi bien que dans ces sermons, apprendre quelle est la pensée intime du Judaïsme et regarder dans l'âme des Juifs. A notre avis, aucun autre prédicateur juif des temps actuels, même parmi ceux qui sont le plus justement célèbres, n'a au même degré ce mérite de représenter exactement et de refléter les idées, les sentiments, les sympathies, les joies, les douleurs, les espérances, les aspirations de la communauté des Juifs modernes. La plupart, à notre avis, sont restés trop attachés aux habitudes de la prédication juive du moyen âge ou se sont montrés

trop sensibles aux procédés de convention de ce qu'on appelle l'éloquence sacrée. Ils se tiennent trop au-dessus ou en dehors de leur auditoire. M. Zadoc Kahn a, pour le sien, une sympathie si profonde, qu'il pense et sent comme lui et avec lui, que tout ce qu'il dit peut être compris et ressenti par ceux qui l'écoutent. Tout en se tenant sur les hauteurs les plus élevées de la pensée, il sait ce qui se passe dans la petite tête d'un enfant qui se présente à l'initiation religieuse, et ce que peut comprendre de théologie, de philosophie, de morale un Juif parisien. Son sermon est le vrai sermon juif moderne et comme un miroir qui réfléchit, en l'ennoblissant, le Judaïsme actuel.

Si l'on y cherche la théorie religieuse du judaïsme de notre temps et de nos pays, on y trouvera tout d'abord une religion toute simple, qui n'exige de l'esprit humain aucun sacrifice pénible et qui se borne à proposer, pour les graves questions métaphysiques qui ont fait jusqu'à ce jour le tourment de l'humanité, les solutions les plus acceptables et les plus consolantes. Plusieurs fois M. Zadoc Kahn fait ressortir, avec un sentiment de satisfaction légitime, ce caractère rationnel du judaïsme et la bonne grâce avec laquelle cette religion s'accorde avec les découvertes et les progrès de la science moderne. Dieu, la famille, la patrie, l'humanité, le monde futur, voilà les fondements sur lesquels repose l'édifice religieux du Judaïsme et les principes autour desquels se groupent toutes les idées proposées par M. Zadoc Kahn à la méditation des fidèles. Ajoutez le dogme de la révélation, sans lequel il n'y a pas de religion positive, la conviction, souvent répétée, que la religion juive a contribué largement au progrès moral de l'humanité, l'attente de cette ère de paix, d'amour et de fraternité universelle dont l'idée est la création la plus glorieuse des prophètes juifs, et vous aurez un corps de doctrine sûrement excellent et une religion toute spirituelle, faite d'amour, de sacrifice, de dévouement. Les pratiques religieuses ne sont pas oubliées, mais elles sont mises à leur place et à leur rang, comme un simple instrument d'édification et de sanctification, une haie (comme l'a dit un ancien docteur) autour de la Loi et non la Loi même. C'est exactement le contraire de tout ce qui se dit et s'écrit sur ces questions dans un certain monde et même dans divers mondes où règnent, contre le Judaïsme et les Juifs, des préjugés invétérés et plus souvent encore un esprit de malveillance et de haine.

Nous voudrions que ces sermons fussent lus par tous les hommes de bonne foi, ils feraient tomber bien des préventions et des erreurs. On dira peut-être que M. Zadoc Kahn et ceux qui l'écoutent avec une satisfaction si manifeste ne sont pas dans la vraie tradition du judaïsme et qu'ils l'interprètent à leur fantaisie. N'a-t-on pas vu récemment, en Allemagne, contester cette déclaration d'une conférence de rabbins que, suivant le précepte du Pentateuque d'aimer son prochain comme soi-même, les Juifs doivent aimer également tous les hommes sans distinction de race ni de religion ? Nous n'en-

trerons pas ici dans une querelle de ce genre, on pourrait nous soupçonner de faire de l'apologie tandis que nous ne voulons que constater des faits, mais il nous sera permis de dire que c'est une mauvaise querelle. Pour les théologiens ou les historiens du passé la question a son importance, mais nous n'examinerons pas ici ce que les Juifs anciens ont dit ou pensé, nous nous occupons du présent et nous disons, avec M. Zadoc Kahn : Voilà ce que pensent, disent et proclament les Juifs de nos jours. Qu'ils soient ou non en contradiction avec les anciens textes, c'est leur affaire et cela ne regarde personne. Pour ceux qui les considèrent du dehors, il suffit de savoir ce qu'ils sont, non ce qu'ils pourraient être ou ce qu'on voudrait qu'ils fussent. Vous êtes faits, dit M. Zadoc Kahn à ses auditeurs (nous reproduisons ici ses expressions mêmes), pour la vertu, le bien, le devoir ; la religion juive que vous devez pratiquer est une religion de justice et de charité ; votre Dieu est un Dieu d'amour, de bonté, de miséricorde, il est le père de tous les hommes, la Providence de toutes les créatures. Aimez la famille, aimez la patrie, aimez tous les hommes, ne séparez jamais vos intérêts de ceux de l'humanité ; ne commettez d'injustice envers personne, soyez probes, honnêtes, loyaux avec tout le monde et en toute circonstance ; soyez toujours animés d'un esprit de douceur, de mansuétude, de charité, de résignation dans les épreuves si douloureuses que vous envoie la persécution et pardonnez à vos persécuteurs ; rappelez-vous toujours qu'il y a d'autres intérêts que ceux de la terre, qu'au delà des réalités visibles et grossières il faut désirer un bien supérieur, la justice, la vérité, l'amour. Ce judaïsme n'est pas celui que rêvent les adversaires des Juifs, leur siège est fait. Pour eux, il est établi que le judaïsme moderne est une religion purement extérieure où la pratique religieuse étouffe le sentiment de la religion et de la morale ; que les Juifs sont, dans nos pays, des étrangers sans patrie ; qu'ils sont exclusifs et haineux envers le genre humain, déloyaux dans les relations sociales ou commerciales, et enfin qu'ils ne pensent qu'aux biens de la terre et que l'argent est leur seul idéal. Apparemment, ceux qui parlent ainsi savent mieux que les Juifs eux-mêmes ce qui se passe dans leur cœur.

Nous pourrions prolonger ces réflexions et y en ajouter beaucoup d'autres. Nous nous bornerons à examiner, pour finir, le caractère de l'apologie juive dans la prédication de M. Zadoc Kahn. On répète sans cesse que les Juifs sont orgueilleux, qu'ils se considèrent comme le peuple élu et comme supérieurs à tous les autres hommes. On ne trouvera pas trace de cet orgueil chez M. Zadoc Kahn et, s'il est fier des services que le judaïsme a pu rendre à l'humanité, c'est une fierté sans prétentions et pleine de retenue. Il croit que le peuple hébreu a rempli, dans le monde, une mission providentielle, mais que cette mission était de se consacrer à l'humanité, jamais il ne fait de polémique contre d'autres religions, et cette réserve, qui

pourrait servir de modèle à bien des prédicateurs de toutes les confessions, indique chez lui comme chez ses auditeurs l'absence, en ces matières, de tout esprit militant. Elle devrait bien être imitée par certains écrivains et journalistes de notre connaissance, qui ne gardent pas, en ces matières, la mesure commandée par les convenances et le bon goût et feraient beaucoup mieux de laisser de côté ce genre de questions. Si quelquefois M. Zadoc Kahn redresse des erreurs accréditées (par exemple, que la religion des prophètes est la religion d'une tribu ou d'une race, non la religion de l'humanité ; que le judaïsme ancien n'aurait pas connu la charité), il le fait avec la plus grande modération et en se gardant de prendre le ton agressif. Il est si loin de tout sentiment de vanité puérile ou exagérée, que, sur le caractère des Juifs et leurs bonnes qualités, il ne dit rien qui ne soit généralement admis et ne puisse être dit par tout observateur impartial. Personne ne lui reprochera de vanter, chez les Juifs, les vertus de famille, les vertus de la femme juive, la pureté des mœurs, l'inépuisable charité, l'esprit de douceur envers ceux qui les ont si cruellement persécutés, le respect pour la science et la littérature, l'amour de l'instruction, et, dans un autre ordre de faits, le sentiment de l'indépendance, de la liberté, et de la dignité personnelle, l'énergie du caractère et l'étonnante vitalité morale qui leur a permis de ne pas s'affaisser sous le mépris de dix-huit siècles, enfin, une certaine vue optimiste de la vie qui résiste à toutes les épreuves et à toutes les persécutions et sans laquelle le monde périrait. Lors même que les Juifs n'auraient pas à un même degré ou à un degré éminent toutes ces qualités ou ces vertus, c'est déjà beaucoup qu'ils aspirent à les posséder et cette ambition est toute à leur honneur. En général, une des grandes qualités de ces sermons, et qui frappera tous les lecteurs, c'est le tact parfait avec lequel M. Zadoc Kahn exprime ses idées. Il est lui-même une réponse vivante à ceux qui accusent les Juifs d'être en tout excessifs et de manquer d'équilibre. C'est un plaisir délicat et quelquefois délicieux de voir comme il dit exactement tout ce qu'il pense, sans un mot de trop, sans une expression qui sonne faux ou qui trahisse la déclamation, et comment il répond à toutes les tendresses du cœur et aux beaux rêves de l'imagination tout en donnant satisfaction aux esprits les plus rigoureux. Il possède ces qualités à un point où elle apparaît comme un génie naturel et un don tout à fait rare. La modération et la mesure qu'il met en toutes choses accroissent la force de sa parole. On sent, dans ce qu'il dit, un feu intérieur et une ardeur toujours contenue, on voit que ce qu'il éprouve et ne dit pas vaut autant et plus que ce qu'il dit. Cette pensée, dont on devine les profondeurs sans les voir, fait vibrer tout ce qu'il y a, chez l'homme, de bon, de noble et de poétique, et, par une sorte de résonnance morale, éveille dans les cœurs mille échos mystérieux.

ISIDORE LOEB.

Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford, including mss. in other languages which are written in Hebrew characters, or relating to the Hebrew language or literature, and a few Samaritan mss., compiled by Ad. Neubauer, with forty facsimiles. Oxford, Clarendon Press, 1886, in-4° de xxii p. et 1168 col. Les facsimilés, réunis dans un carton, ont pour titre : Facsimiles of Hebrew manuscripts in the Bodleian Library illustrating the various forms of rabbinical characters, with transcriptions, by Ad. Neubauer. Oxford, Clarendon Press, 1886 ; in-f° de iv p. et 40 planches d'héliogravure avec autant de feuillets contenant la transcription des planches.

La publication du catalogue des manuscrits hébreux de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford est un véritable événement dans l'histoire de la littérature juive, et il est permis de dire, sans craindre de répéter un vieux cliché, qu'elle était impatiemment attendue depuis longtemps. Cette attente n'a pas été trompée. Ce catalogue est un instrument de travail du plus haut prix pour la richesse des matériaux qu'il contient et pour la valeur que leur ont donnée la classification et la description de M. Neubauer. Il est bien inutile d'insister ici sur les mérites de cette grande collection, commencée au xviie siècle, et qui se compose aujourd'hui de quatorze fonds différents, parmi lesquels ceux de David Oppenheimer, de H.-J. Michael, de Reggio et de Kennicott ont été acquis de 1829 à 1879. Le catalogue contient 2,602 numéros, dont beaucoup se composent, comme il arrive toujours, de plusieurs ouvrages. M. Neubauer a classé cette masse énorme d'écrits sous les rubriques suivantes : Bibles avec traductions et commentaires, Talmud (halakha et aggada), liturgie, théologie, philosophie et morale, massora avec grammaire et lexicographie, cabbale, poésie, mathématiques, astronomie, astrologie, magie, cosmographie, médecine, et, enfin, miscellanées (polémique, histoire, lettres, etc.). Quelques-unes de ces rubriques se subdivisent en un certain nombre de chapitres, la plus remarquable de ces subdivisions est celle des œuvres liturgiques, qui ne contient pas moins de quatorze chapitres, où sont compris des rites variés (franco-allemand-polonais, italien, Avignon, Carpentras, grec, espagnol-oriental, et autres). Si on ne considère dans l'ouvrage de M. Neubauer que le côté pour ainsi dire extérieur, on sera déjà frappé de l'excellence des mesures qu'il a prises pour le rendre utile et d'un usage facile. Après la table des matières et la liste des ouvrages cités, vient la concordance des anciens numéros des divers fonds avec les numéros nouveaux. La description des ouvrages est suivie de cinq index, qui sont comme la quintessence du catalogue et qui seront, pour les savants, un guide aussi commode que sûr. Ces index comprennent : 1° les noms des auteurs et traducteurs, suivis d'un index spécial indiquant leurs noms de famille ; 2° les titres des ouvrages, mêlés avec un index systématique, classant les ouvrages par matières ; 3° les noms des

copistes, des propriétaires et les témoignages; 4° les noms des censeurs; 5° la liste des noms géographiques. A la fin se trouvent des additions et corrections, qui nous ont paru très intéressantes et qu'il ne faudra pas manquer de consulter avec soin. Dans la description des manuscrits, M. N. s'est montré d'une sobriété exemplaire, il a dit ce qu'il fallait dire, sans digressions ni hors-d'œuvre, et a plutôt visé à l'exactitude qu'à la variété des renseignements. Peu d'hypothèses, peu de discussions ou digressions, des doutes discrètement indiqués, mais un soin extrême de mener à bien la tâche si difficile et si délicate de l'identification des œuvres et des auteurs. On ne peut pas dire que la curiosité du lecteur soit toujours satisfaite, mais il suffit qu'elle soit éveillée, et M. Neubauer a le droit de renvoyer les curieux au manuscrit même. La description des œuvres de liturgie et de poésie sera principalement remarquée pour l'énorme masse de travail qui s'y trouve accumulé dans un espace restreint, et le soin avec lequel M. N. a recueilli ces infiniment petits. Le catalogue de la liturgie a encore un autre mérite. M. Neubauer y a introduit une innovation importante. Pour chaque rite, il a commencé par décrire un manuscrit modèle, et il a pu ensuite se borner à indiquer, dans les autres mss., ce qui les distingue du manuscrit pris pour type. Cette méthode n'a pas seulement pour avantage d'économiser la place, elle fournit une sorte de tableau synthétique des rites, et permettra dorénavant de reconnaître, beaucoup plus facilement qu'on ne pouvait le faire jusqu'à ce jour, le rite d'un mahzor donné.

Dans un assez grand nombre de numéros, M. N. a donné de courts extraits intéressant l'histoire littéraire ou l'histoire civile des Juifs, il a très sagement fait de se borner, sur ce point. Il lui eût été facile d'être un peu plus libéral en renseignements sur l'identification des noms propres de personnes et de lieux; les tables renferment très souvent, il est vrai, ce que le catalogue ne dit pas sur cette matière, mais on peut trouver qu'elles sont encore trop laconiques, M. Neubauer, qui connaît si bien la matière et qui a consacré tout un travail, couronné par l'Académie des Inscriptions, à la géographie rabbinique du moyen âge, aurait pu, au courant de la plume, donner des indications qui, pour un grand nombre de personnes, eussent été précieuses. Voici quelques remarques sur ce sujet. Il faudrait bien renoncer une bonne fois à écrire Adereth ou Addereth (la table a la bonne leçon) pour Adret; Bongodas pour Bonjudas; Bongoa pour Bonjua. Il a été suffisamment démontré, dans la *Revue des études juives*, tome IV (article sur les noms des Juifs de Barcelone) quelle est la bonne prononciation de ce nom. Dans ce même article, on voit qu'on peut hardiment écrire Cabrit au lieu de Qabrit, Piera pour פיירא, qu'au lieu de David Rouget on ferait peut-être bien de lire Rugat, Abulafeia au lieu de Abulafia, Afeia au lieu d'Afiya ou Afia. On nous permettra encore quelques observations. Sur l'index I : Haitam Patir, ne peut-on pas lire plutôt Pater? Au lieu de Joseph ibn Waqqar, il faut, croyons-nous, Huacar; Jacob קלאהורנו

ne serait-il pas Jacob de Calahorra? M. Neubauer croit que dans Jacob Levi Mœln, le mot Mœln peut être Melun, c'est la première fois que cette hypothèse est produite et nous ne disons pas qu'elle ne soit pas permise. Nous sommes convaincu que dans Moses בורשליו le nom de ville n'est pas Bruxelles, mais désigne une ville espagnole. On peut hardiment lire Moses Najera au lieu de Nagar. Dans Abraham מולאוס le nom ne serait-il pas Mülhausen au lieu de Müllheim, proposé par M. N.? — Sur l'index III : סלעי, à notre avis, désignerait plutôt Laroche : David מרצרו = Mercero ; si la lecture Phares Trévot est juste, on aurait peut-être la ville de Trévoux ; Jacob Bungodas est probablement de Saint-Pons ; Saïd ibn Yahya est de la vallée de la Draa, au Maroc. — Sur l'index IV : il est curieux qu'il n'y ait pas plus de censeurs. — Sur l'index V : au lieu de סמרקדל lire מרקדל, Mercadel, le ס appartient au ד qui précède; שורורדה ou שיורדי ne serait-il pas Saverdun? — Dans les additions, il n'est pas toujours facile de savoir où ces additions doivent être placées. Voir, par exemple, à la dernière page, David de Bizes, qu'on ne sait, au juste, où mettre. — Les héliogravures sont très belles, nous eussions préféré qu'on nous eût donné moins de marges et un plus grand nombre de reproductions. Malgré l'abondance des matériaux réunis dans ces cartons et leur importance pour l'histoire de la paléographie juive, on voit qu'on n'a pas encore là tous les éléments pour faire une histoire même très générale de l'écriture hébraïque. Dans l'introduction, M. Neubauer a donné une liste excellente des fac-similés publiés jusqu'à ce jour. Nous y ajoutons le fac-similé d'une écriture espagnole très jolie et très originale publié dans la *Revue des Études juives*, t. IV, p. 230. En finissant ces notes, nous félicitons M. Neubauer d'avoir mené à bien cette œuvre à laquelle il a donné tant de soins, qui est le résumé d'un travail colossal, et où il a montré une science si vaste et si sûre.

ISIDORE LOEB.

CHRONIQUE

Exposition juive. — Il s'est formé à Londres, sous la présidence de M. F. D. Moccatta, un Comité qui se propose de faire, au printemps 1887, une exposition historique anglo juive (Anglo-Jewish historical exhibition). Le Comité exécutif est formé des notabilités les plus remarquables d'Angleterre dans la science, la littérature et même la politique, parmi les juifs et les chrétiens. Il compte, entre autres membres du clergé protestant, le doyen du chapitre de Westminster. L'exposition, malgré son titre, ne sera pas exclusivement réservée à l'Angleterre et recevra des objets relatifs aux Juifs des autres pays. La liste des objets qui pourront être exposés est longue : chartes, *setarot*, archives de communautés, autographes, portraits, peintures, gravures, manuscrits, livres et brochures curieux, cartes, séfer-toras, ornements de synagogue, broderies, mobilier, objets divers servant au culte public ou privé, plans et photographies d'anciennes synagogues, épitaphes, costumes, musique, monnaies, sceaux, cachets, bagues, bijoux, lampes. Nous sommes persuadé que cette exposition sera un véritable événement et qu'elle nous réserve les plus grandes surprises. Ce sera comme une résurrection du passé du Judaïsme. Les personnes qui voudraient y prendre part en prêtant aux organisateurs les objets curieux qu'elles possèdent, sont priées d'en donner connaissance à M. Isidore Loeb, 35, rue Trévise, à Paris. Le Comité d'organisation se charge de tous les frais de transport et d'assurance.

Société Mekize Nirdamim. — La Société vient de terminer la publication des ouvrages de la première année (voir *Revue bibliogr.* de ce numéro). Elle annonce, pour la seconde année, la publication des ouvrages suivants : 1. Suite du Pahad Isaac ; 2. fin des Consultations publiées par M. Harkavy ; 3. le commentaire de Maïmonide du סדר טהרות, texte arabe édité pour la première fois, avec le texte hébreu rectifié, par J. Derenbourg ; 4. miscellanées ; 5. le תרשיש de Moïse ibn Ezra, édité par M. le baron David de Günzbourg.

M. Senior Sachs. — Le 11 juin dernier, M. Senior Sachs a célébré, à Paris, le 70e anniversaire de sa naissance. Nous avons été heureux de lui apporter, à cette occasion, nos hommages et celui de beaucoup de ses amis. L'auteur de l'article publié sur lui, dans le Jüd. Literatur-Blatt (n° 24, 10 juin 1886) a raison : on ne rend pas assez justice à la science de M. Sachs et aux services qu'il a rendus à la lit-

térature juive. Cela vient, en partie, de ce qu'il a commencé beaucoup de choses sans rien achever ; en partie aussi de l'abondance avec laquelle il développe ses idées et de la richesse des renseignements qu'il sait grouper autour d'un fait, qui concourent à l'éclairer, mais souvent menacent aussi de l'étouffer. La suite du Kerem Chemed, à peine commencée, est restée en plan ; la *Yona*, la *Téhiyya* n'ont eu qu'un fascicule ; les poésies d'Ibn Gabirol ont été faites sur une base si vaste qu'il était impossible de les achever ; le catalogue Günzbourg, si excellent, en est resté à sa troisième feuille. Mais, dans toutes ces publications, M. Sachs a montré, à côté d'une vaste érudition, un esprit élevé, profond, sagace et une véritable originalité de pensée. Il a eu, dans sa carrière littéraire des inspirations heureuses et des intuitions surprenantes. Ses études de philosophie juive nous paraissent particulièrement remarquables. Nous lui souhaitons meilleure santé et longue vie.

Dans le prochain numéro nous donnerons une bio-bibliographie détaillée de M. S.-Sachs.

Journaux nouveaux. — Grande abondance de nouvelles publications :

1. דער ארבייטער פריינד The Worker's Friend, herausgegeben von dem internazionelen Arbeiter Bildungs Club ; journal mensuel en judéo-allemand, paraissant à Londres, imprim. M. Mierovitch ; in-4°, le numéro a 8 p. à 2 col. ; 1 sh. 6 d. par an ; le n° 1 est de juillet 1886.

2. ברקאי או האיר מזרח Barkai (Morgenblitze) Sammlung für Wissenschaft, Bildung und Leben, herausgg. von Michael L. Rodkinssohn ; erscheint in 12 Heften à 4 1/2 Bogen. Le 1er fascicule de la 1re année porte les mots : Jahrgang 1886, II. Buch (le 1er « Buch » est la brochure annoncée dans la Revue bibliographique de ce n°), 1. Heft. Wien, 1886 ; in-8° de 16 p. ; prix, 6 fl. par an. Nous ne savons si la suite a paru.

3. הלבנון The Lebanon ; journal hebdomadaire, en hébreu, publié à Londres par J.-J. Leep-Brill ; in-4° ; le n° a 4 p. à 2 col. ; 10 sh. par an ; est la continuation de l'ancien Lebanon ; le n° 1 de cette suite est du 2 juin 1886 et porte l'indication 20e année.

4. מצפה [Mispah] ; journal mensuel hébreu illustré, publié à Saint-Pétersbourg par Alexandre Levi Zederbaum. Le premier fascicule est formé d'une brochure in-8° de 5 à 6 feuilles (la pagination n'est pas continue, elle recommence presque avec chaque article ; il n'y a rien de plus fâcheux); prix, 2 roubles par an. A commencé à paraître vers mai 1886.

5. ציון Zion, Hebräisches Organ zur Beförderung der hebr. Sprache und Literatur, herausgg, von A.-H. Zupnik ; erscheint monatlich. Publié à Drohobycz, Galicie. Le fasc. I a paru en avril 1886, le fasc. II, en mai ; in-8° de 2 feuilles le numéro ; 4 fl. par an.

6. דיא צוקונפט Die Zukunft, The Future ; journal hebdomadaire judéo-allemand, publié à Londres par E. W. Rabbinowicz ; in-f°, le

n° a 8 p. à 2 col.; 2 sh. par trimestre. Le n° du 16 juillet 1886 est marqué vol. III, n° 3. Ce journal est la suite du Polish Yidel (n° 1, 25 juillet 1884; n° 14 et dernier, 31 octobre 1884); la Zukunft a commencé par le n° 16 (7 nov. 1884) et a fini son 1er volume (non chiffré) par le n° 49-50 du 26 juin 1885.

7. קול התיר; journal arabe, caractères hébreux, paraissant deux fois par semaine, ordinairement le mardi et le vendredi, à Alger; publié par A. Lasry; gérant, Saadia Amour; in-f°; le n° a 4 p. à 3 col.; 12 fr. par an; le n° 1 est du 19 avril 1886.

8. אידיש דייטשיג צייטונג, השולמית The Haschulamit; journal hebdomadaire en judéo-allemand, publié à Londres (par J.-J. Leep-Brill); in-f°; le n° a 4 p. à 3 col.; 8 sh. par an. M. Brill a publié, autrefois, à Mayence, un journal hebdomadaire, en judéo-allemand, intitulé הישראלי et qui a paru d'abord en 1873, pendant dix-huit semaines; il en a repris la publication (sous le même titre ?) de janvier 1876 jusqu'en juillet 1881, toujours à Mayence (prix, 8 marcs par an). Ce journal, ayant été interdit en Russie à cette époque, M. Brill a fondé le journal judéo-allemand השולמית, qui a paru de janvier à octobre 1882 (à Saint-Pétersbourg ?), puis, à Mayence (en 1882? sûrement en 1883), et dont la nouvelle suite, indiquée en tête de cette notice, a commencé de paraître à Londres en octobre 1884; M. Brill compte pour ce journal: 1re année, 1882; 2e année, 1883; 3e année, 1884 (Londres), etc. Le n° 11 de la 5e année est du 12 mars 1886.

9. The Menorah, a monthly Magazine, official organ of the B'nê B'rith, edited by Benjamin F. Peixotto, ex-consul of the United States to Roumania and France; publié à New-York, vol. I, n° 1, juillet 1886; in-8°; le 1er n° a 48 p.; 2 doll. par an.

10. The Jewish Reformer; journal anglais hebdomadaire, in-4°, avec supplément allemand de 4 p., intitulé Jüdisches Reform-Blatt, a paru à New-York vers janvier 1886. Les éditeurs du Reformer sont K. Kohler, de New-York; E.-G. Hirsch, de Chicago; Adolph Moses, de Louisville; le supplément allemand est dirigé par Hermann Rosenthal. Le prospectus avait paru avant janvier 1886 (*American Hebrew*, vol. 27, n° 1; *Occident*, vol. 13, n° 38).

11. Revista israelita; journal roumain, publié à Bucharest le 1er et le 15 de chaque mois; rédacteur en chef, Dr M. Beck; in-8°, le n° a 2 feuilles; 20 fr. par an; le n° 1 est du 1er février 1886.

12. Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, hrsgg. von Ludwig Geiger. Band. I, Heft 1, 1886. Publié par la « Historische Commission » fondée par le Deutsch.-isr.-Gemenidebund. La rédaction est à Berlin, la publication se fait à Brunswick, chez E.-A. Schwetschke; format in-8°; prix, 8 marcs. Le 1er fascicule a 108 p.

Le *Mosè*, de Corfou, a cessé de paraître depuis janvier 1886.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

RECHERCHES BIBLIQUES

VIII [1]

CONSIDÉRATIONS SUPPLÉMENTAIRES SUR LE Xe CHAPITRE DE LA GENÈSE (*suite et fin*).

VI. — But et signification du chapitre x.

Dès que l'on acquiert la conviction que le chapitre x, au lieu de constituer un document indépendant et complet en soi, ne figure qu'en qualité d'annexe au chapitre précédent, il n'est plus difficile de se rendre un compte exact de sa composition. Toutes les particularités que nous venons de relever perdent leur bizarrerie apparente et viennent se grouper dans un ordre parfait, pour former un tableau savant et d'une symétrie remarquable. Au chapitre ix, Sem et Japhet agissent d'un commun accord pour mettre fin au scandale causé par Cham. Tous les deux reçoivent la bénédiction de leur père, qui exprime le désir de les voir réunis à tout jamais afin d'asservir Chanaan, le fils cadet de Cham. Cette pensée, qui fait deviner le désir de convertir les Japhétites au monothéisme d'Israël, forme le pivot de tout le récit et se comprend admirablement de la part d'un auteur hébreu, pour lequel les Phéniciens étaient les ennemis héréditaires de sa nation et de sa croyance. C'est pour démontrer la nécessité d'union entre les Sémites et les Japhétites qu'a été dressé le tableau ethnico-géographique du xe chapitre, où tout est significatif et où rien n'a été négligé pour fixer l'attention des partis intéressés.

L'humanité actuelle se divise en trois races remontant aux trois fils de Noé : Sem, Cham et Japhet. Les Japhétites habitent le nord; les Chamites, le sud; les Sémites, la contrée située dans la

[1] Voir *Revue*, t. XII, p. 3, et tome XIII, p. 1.

région moyenne, comme pour former un trait d'union entre eux. Cette distribution équitable, qui semblait de nature à perpétuer la paix et la concorde parmi les races humaines, a été troublée par la convoitise de deux peuples chamitiques, naturellement au détriment des Sémites. Au sud-est, un descendant de Cousch, Nemrod, qui s'est acquis une grande célébrité comme chasseur, poussa sa course téméraire jusqu'en Babylonie, s'empara de plusieurs villes et y fonda une monarchie usurpée. Au sud-ouest, un autre fils de Cousch, Chanaan, se rendit maître de tout le littoral de la Syrie et des territoires adjacents, de manière à défendre aux Sémites, notamment à Israël, tout accès aux territoires des Japhétites, aussi bien par mer que par la voie de terre. En un mot, Cham se montra sur le domaine politique un aussi abominable רֹאֶה עֶרְוָה (cf. Genèse, XLII, 9-12) [1] que sur le domaine moral. Ces envahissements réitérés des Chamites sur les territoires appartenant de droit aux Sémites obligèrent plusieurs peuples de cette dernière race à changer de domicile. L'un d'eux, nommé Assur, maître légitime de la région située entre le Tigre et l'Euphrate, en fuyant la tyrannie de Nemrod, alla s'établir au nord, dans l'Assyrie proprement dite. D'autres, comme les fils de Yoctan, se fiant à leur courage et à leur nombre, se rendirent dans le sud lointain et s'y établirent à proximité des colonies couschites qui y existaient déjà. Longtemps après, un arrière-petit-fils d'Éber, le peuple hébreu, a effectué sa pérégrination vers le territoire usurpé par les Chananéens, fort de la promesse divine qui lui en a assuré la possession. Mais ce peuple, le vrai représentant du digne Sem, est trop faible à lui seul pour réaliser le vœu du vieux patriarche. De cette façon, l'invasion chamitique a tout bouleversé. Les Sémites, et tout spécialement Israël, sont, à l'heure qu'il est, désagrégés et entourés d'ennemis. Heureusement pour eux, du côté du nord, aucun danger ne les menace, car Japhet, fidèle au pacte familial, ne cherche nullement à molester son frère Sem. Au contraire, les circonstances sont telles que la coalition contre l'usurpateur maudit semble devenir une nécessité inéluctable pour Japhet aussi, car les domaines du chamite Chanaan touchent déjà les siens, et, s'il n'avise pas à temps, il ne tardera pas à être dépouillé par l'usurpateur. Une alliance offensive et défensive entre Sem et Japhet pourra seule, en réalisant la bénédiction du patriarche, rétablir l'équilibre dans le gouvernement du monde et perpétuer la paix dans le genre humain.

[1] On sait que l'expression ראה ערות הארץ veut dire : espionner la partie faible, non défendue, d'un pays, afin de s'en rendre maître.

Pour faire partager au grand public ses idées et ses inspirations, il a trouvé bon de tracer un tableau ethnographique. Les personnages qui y figurent sont savamment distribués et remplissent harmonieusement les espaces bien orientés du champ. Au nord, et parallèlement aux pays sémitiques, sont établies, en deux séries, sept nations japhétiques. Cinq d'entre elles : Gomer, qui est en tête de la première série, et les quatre autres, qui forment la deuxième série, sont resserrées entre la mer et l'Euphrate, c'est-à-dire à la frontière des possessions chananéennes. Le territoire des derniers Japhétites contient, en outre, trois colonies venues de Gomer, de sorte que celui-ci peut également être considéré comme voisin des Chananéens. En un mot, ces nations japhétiques sont exposées aux atteintes des Chamites envahisseurs. Yawan seul paraît à l'abri de leurs attaques à cause de l'éloignement de son territoire héréditaire; or, ce n'est qu'une apparence trompeuse, car les colonies qu'il possède dans la mer Méditerranée sont, non seulement exploitées par le commerce phénicien, mais en partie occupées, d'une manière permanente, par les Phéniciens, et, si les Hellènes n'y prennent garde, ils risquent d'être dépossédés par ces étrangers. Ainsi, Japhet et Sem, également lésés dans leur intérêt et menacés dans leur existence par l'usurpateur Chanaan, doivent combiner toutes leurs forces contre l'ennemi commun. Pour assurer leur indépendance et leur prospérité, les deux frères, après avoir asservi le Chananéen, conformément à la recommandation de leur père, se doivent partager son pays, héritage primitif des Sémites, et rester voisins immédiats. Japhet sera alors l'hôte de Sem, et cette alliance, cimentée désormais par les devoirs sacrés de l'hospitalité, durera autant que le soleil.

Voilà l'idée fondamentale que l'auteur du xe chapitre a voulu exprimer dans son tableau profondément étudié et divisé en registres parallèles, à la façon des tableaux phéniciens gravés sur les coupes de Palestrine, dont l'interprétation, due à M. Clermont-Ganneau, a été un trait de lumière pour tous ceux qui s'occupent de l'archéologie sémitique. C'est l'illustration vivante de ce vœu prophétique mise dans la bouche de Noé : « Qu'Élohim persuade [1] Japhet pour qu'il demeure sous les tentes de Sem et

[1] Quoi qu'on dise, le verbe פתה (IX, 27) signifie « persuader », jamais « élargir » ce dernier sens, impliquant nécessairement l'idée d'une usurpation au détriment de Sem, est même contraire à toute la teneur du récit. Il s'agit d'une cession gracieuse de la part de Sem-Israël d'un territoire sur lequel il croit avoir des droits. De tous les critiques modernes, c'est M. Budde qui a le mieux saisi cette nécessité ; malheureusement, en substituant les Tyriens aux Japhétites (*Die biblische Urgeschichte*,

que Chanaan soit leur esclave (IX, 27) ! » Je me hâte d'ajouter que notre document, tout en cessant d'être une table généalogique et traditionnelle, n'en est que plus précieux. Une nomenclature ethnique sans arrière-pensée nous eût donné quelques noms de plus, mais n'eût, en aucun cas, égalé en précision et en abondance les renseignements du même ordre que nous fournissent les documents assyriens, surtout en ce qui concerne les pays du nord. Les connaissances géographiques étendues sont l'apanage des grandes nations conquérantes ou des peuples navigateurs. Les Hébreux n'appartenaient ni aux unes ni aux autres. On ne s'attend donc pas, de leur part, à de vastes connaissances au sujet des pays éloignés. Les informations contenues dans le xe chapitre de la Genèse, même au point de vue de la géographie pure, dépassent déjà considérablement notre attente. Mais la véritable importance de ce document réside dans ce qu'il nous fait connaître le secret politique et religieux de l'Israël idéal, sa haine inextinguible pour les Phéniciens et sa sympathie toujours croissante pour les peuples japhétiques. Rien n'a plus exaspéré les prophètes que les alliances conclues avec les Sidoniens. Assur et Babel, quoique sémites, en attendant qu'ils se convertissent, sont vus avec méfiance, tandis que Cyrus et Alexandre sont sincèrement exaltés comme les élus de Iahwé. Et quand, dans la vision d'Ézéchiel, le terrible japhétite Gog, du pays de Magog, envahit la Palestine messianique, le prophète a soin de lui assurer une sépulture honorable. Japhet, même ennemi, n'est pas haï de Sem-Israël !

Quand on veut comparer les forces dont disposent les adversaires, la disproportion entre Japhet et Sem, d'une part, et Cham, d'autre part, est également remarquable et de nature à fixer l'attention des intéressés. Les deux premiers forment ensemble trente-deux peuples, dont les treize Yoctanides sont trop éloignés et trop occupés de leur lutte avec les Couschites pour venir au secours de leurs autres frères sémites dans leur entreprise contre Chanaan ; tandis que Cham compte à lui seul trente et un peuples, dont vingt-quatre ne manqueront pas d'accourir au secours de leur frère du littoral de la Syrie. Ce qui est plus grave, c'est que Chanaan est parfaitement de taille à avoir raison, à lui seul, de ses voisins continentaux. Ceux-ci se composent de deux nations syro-sémitiques, Aram et Israël, dont la dernière

p. 513 suiv.), il s'est privé de la vraie clef du récit tel que le donne le texte traditionnel ; le danger de construire sur le sable mouvant des corrections extrêmes ne se montre nulle part d'une façon aussi instructive que dans l'ouvrage de ce savant, où les arguments les plus justes et les plus sensés sont stérilisés par l'hypothèse relative à la diversité des documents.

se trouve encore en voie de formation, et dix nations japhétites; or, à ces douze adversaires, les Chamites peuvent opposer dix-huit nations : treize phéniciennes et cinq égyptiennes, toutes échelonnées du sud au nord, le long de la Syrie occidentale. Un état de choses si menaçant n'est-il pas bien fait pour secouer la torpeur des deux frères précités, afin de conclure l'alliance mutuelle qui est pour eux le seul moyen de salut? Ils succomberont infailliblement l'un et l'autre, s'ils se bornent à se défendre séparément; au contraire, en réunissant leurs forces, ils peuvent espérer que, la bénédiction de leur père aidant, ils finiront par terrasser l'agresseur et le mettre à tout jamais hors d'état de nuire.

Qu'il nous soit permis d'ajouter un mot. L'intelligence exacte du but poursuivi par l'auteur éclaire d'un jour nouveau les lacunes que nous avons signalées plus haut dans le tableau ethnographique. Pour conserver intacte l'idée fondamentale concernant la promptitude de tous les Chamites à agir ensemble contre leurs voisins inoffensifs, l'auteur a dû supprimer trois peuples chananéens : les Awim, parce qu'ils ont été détruits par leurs congénères, les Philistins (Deutéronome, II, 23) ; les Tyriens et les Giblites parce que, au temps de David et de Salomon, ils étaient les fidèles alliés d'Israël et prêtaient leur concours précieux à la construction du temple de Iahwé. D'autre part, son plan déterminé ne comportait pas la mention des peuples sémitiques adonnés au brigandage, comme les Amalécites, ni de ceux qui ont été exterminés par d'autres Sémites, comme les anciens habitants du mont Séir ou Horites. Encore moins pouvait-il accorder une place dans son cadre aux races que la croyance populaire gratifiait d'une origine divine, comme les Anaqim et les Raphaïm. Toutes ces omissions, qui étonneraient de la part d'un ethnographe pur, s'expliquent le plus naturellement du monde de la part d'un artiste dont le souci principal consiste à ne pas troubler l'harmonie idéale de son tableau par des groupes discordants ou seulement superflus.

VII. — Date de sa rédaction.

Parmi les nombreuses questions que la rédaction du Pentateuque a soulevées dans notre siècle, celles qui se rattachent à la date des divers documents qui le composent sont certainement les plus difficiles à résoudre. Le chapitre X, tout en donnant lieu aux

mêmes incertitudes, paraît néanmoins, grâce à la multitude des faits matériels qu'il contient, être beaucoup plus abordable, sous ce rapport, que les autres documents, qui se meuvent dans le domaine des idées abstraites et des doctrines. Sans être une description tout à fait impersonnelle traduisant la géographie telle qu'elle existait au temps de l'auteur, notre document ne peut pas non plus s'être trop écarté de la réalité. Au contraire, bien qu'il eût dressé ostensiblement un Atlas *archéologique* des premières époques postdiluviennes, l'auteur a tenu, avant tout, à être compris de ses contemporains, et n'a pu y placer que des entités géographiques réelles. On peut parfaitement faire abstraction de ses données relatives à l'origine chamitique des personnifications telles que Nemrod, Chanaan et les Couschites d'Arabie; on peut même supposer, si l'on veut, que les peuplades chananéennes, depuis longtemps disparues de la Palestine, aient été ressuscitées par l'auteur pour les besoins de sa cause, je n'y redirai pas *a priori;* ce qui est incontestable, selon moi, c'est que les noms géographiques qu'il donne des peuples non palestiniens, sont réels et pris au sens propre. L'authenticité de la nomenclature est attestée d'une manière éclatante par les identifications signalées plus haut et qui comprennent déjà les neuf dixièmes de la liste. D'autre part, rien ne favorise la pensée que l'auteur ait déguisé, sous les noachides, des pays et des gouvernements dont la situation sort entièrement du cadre de son tableau. Je mentionne pour mémoire cette conjecture, sans savoir si elle a été présentée par quelqu'un; de nos jours on voit tant de choses affirmées par l'extrême gauche de l'école critique, que les hypothèses les plus gratuites trouvent leurs défenseurs.

La date d'un document peut être démontrée soit par des preuves extérieures qui constatent sa mention par des écrivains dont la date est moins douteuse, soit par des arguments intérieurs relevant de circonstances qui accusent telle ou telle époque de l'histoire. Notre recherche procédera par la même méthode, qui est d'ailleurs la seule qui puisse conduire à un résultat vraiment scientifique.

A. *Les autres écrivains bibliques.*

Comme de juste, cette enquête n'aura pour objet que les termes spéciaux et caractéristiques. Les noms qui sont restés dans l'usage commun du peuple, après la clôture du canon biblique, comme Yawan, Élam, Miçraïm, Cousch, etc., n'entreront pas en ligne de compte. Quant à l'ordre des citations, il procédera des écrits les

plus modernes aux écrits plus anciens. Pour notre compte, nous n'avons de préférence pour aucune des dates supposées par les critiques, pourvu qu'elles soient appuyées par des preuves. Je ne repousserai donc pas, de prime abord, l'opinion de M. Seinecke, qui relègue la rédaction du Pentateuque au temps des Macchabées, après celle du livre de Daniel. Ce dernier livre nous servira, au contraire, de point de départ, et ce n'est que lorsque nous aurons fait voir l'impossibilité d'admettre cette date que nous passerons à Ézéchiel qui, pour presque tous les critiques, est antérieur au retour de l'exil. Ici, nous nous arrêterons un instant sur l'inadmissibilité de la date assignée à ce prophète par M. Seinecke ; puis viendra la comparaison des noms géographiques dans les deux écrits, et, enfin, s'il y a lieu, notre enquête se terminera par des renseignements tirés des prophètes plus anciens.

1. Le livre de Daniel.

Ce livre a été notoirement composé pour encourager les fidèles conduits par Judas Macchabée à résister aux ordres impies d'Antiochus Épiphane (171-164). Au chapitre XI, 30, l'apocalypticien raconte la défense faite à Antiochus par l'amiral Popillius Laenas, au nom du sénat romain, de rester en Égypte : וּבָאוּ בּוֹ צִיִּים כִּתִּים וְנִכְאָה, « des navires [1] kittiens viendront contre lui, et il sera humilié ». Le nom כִּתִּים désigne ici l'Europe en général et l'Italie romaine en particulier. L'expression צִיִּים כִּתִּים aurait passé, d'après M. Seinecke, dans le passage, Nombres XXVI, 24, וצים מיד כתים וענו אשור וענו עבר, « et des navires (viendront) du côté de Kittim et opprimeront Assur et opprimeront Éber », qui se rapporterait au même événement. M. Seinecke en conclut que le Pentateuque n'a été clos qu'au IIe siècle avant J.-C. Malheureusement, M. Seinecke, qui se plaint souvent de l'orthodoxie, est encore trop orthodoxe. En effet, si les noms Assur et Éber désignaient ici, par une exception extraordinaire, la Syrie et la Judée, la rédaction finale du Pentateuque ne pourrait être antérieure à l'arrivée de Pompée en Syrie, où cette province, ainsi que la Judée, fut, pour la première fois, soumise aux Romains (65 av. J.-C.). En critique, si l'on veut être sérieux, il faut être conséquent, et une libéralité de cent ans offerte à l'Hazazel de l'orthodoxie est vraiment un sacrifice trop douloureux. Donc,

[1] Il me paraît vraisemblable que, au lieu de צִיִּים, il faut lire צִירִים, « mes sagers ».

si M. Seinecke s'obstine, et pour cause, à ne pas descendre jusqu'à l'an 65, il fait lui-même justice de son argumentation, et nous pouvons, sans remords, en laissant de côté l'oracle obscur qui se rapporte visiblement à un événement de l'époque assyrienne [1], tirer de Daniel cette conséquence, qu'au temps des Macchabées, le nom כִּתִּים, qui, dans la Genèse, désigne seulement l'île de Chypre, a été étendu à l'Europe entière et tout particulièrement à l'Italie. Un tel élargissement est un fait usuel dans les noms géographiques, et il en résulte, en outre, que le xe chapitre de la Genèse est antérieur au livre de Daniel.

2. Le prophète Ézéchiel.

L'authenticité du livre d'Ézéchiel a été tout récemment contestée par M. Seinecke, qui y voit une œuvre apocalyptique d'origine macchabéenne et postérieure au livre de Daniel. Bien que cette thèse hardie n'ait pas trouvé d'écho dans l'école critique, nous ne lui opposerons pas une fin de non recevoir absolue, et, en passant les appréciations personnelles très contestables que M. Seinecke émet sur le style de la prophétie et le caractère de son auteur, nous nous arrêterons un instant aux quelques arguments dont il appuie ses vues et qui méritent du moins d'être discutés.

Le premier argument invoque la mention de Noé, Daniel et Job comme des hommes très justes dans Ézéchiel, xiv, 14-20, et celle de Daniel seul comme un sage de premier ordre dans Ézéchiel, xxviii, 4. M. Seinecke n'hésite pas à y voir le héros du livre de Daniel et en conclut qu'Ézéchiel a connu ce dernier livre. Mais entre l'homonymie et l'identité la différence est capitale ; c'est une règle élémentaire en histoire ; dans le cas spécial dont il s'agit, la différence est certaine, car le Daniel d'Ézéchiel a, comme Noé, sauvé par sa justice la vie de ses enfants d'une grande catastrophe, tandis que le contemporain de Nabuchodonosor n'a pas pu les sauver, et cela par cette raison excellente qu'il n'en avait jamais eu. En lisant ses auteurs avec plus d'attention, M. Seinecke se serait épargné une aussi singulière confusion.

Le second argument est emprunté aux 40 + 390 = 430 jours-années qu'Ézéchiel fait durer les péchés de Juda et d'Israël et qu'il

[1] D'après ce que je vois, il s'agit d'une entreprise de piraterie dirigée par la flotte chypriote contre la côte palestino-phénicienne occupée par les Assyriens. Ces sortes d'expéditions ont dû se répéter plusieurs fois pendant que les Assyriens occupaient militairement la Phénicie et la Philistée, ce qui amena les premiers à soumettre l'île turbulente.

expie par des actes symboliques (IV, 4-17). En diminuant le nombre 430 de 594-593 avant J.-C., qui est la date, paraît-il, fictive de la prophétie, on arrive, dit M. Seinecke, à la date réelle d'Ézéchiel, savoir à 164-163. Malheureusement, ce calcul ne sert à rien, car il ne s'agit pas ici d'expiation, mais, comme l'annoncent clairement les versets 1-3 et 7-8, que M. Seinecke n'a pas remarqués, de la durée du siège de Jérusalem. Ézéchiel estimait que ce siège durerait 430 jours ; d'après II Rois, XXV, 1-4, l'armée babylonienne est restée sous Jérusalem un an, quatre mois et 29 jours en tout, 514 jours environ ; la ville s'est donc défendue environ 84 jours de plus qu'il ne le croyait. Cela ne fait rien à l'affaire ; au contraire, nous y avons la preuve qu'Ézéchiel a écrit son oracle avant le siège, car un écrivain postérieur et surtout un écrivain de l'époque des Macchabées aurait donné une addition plus exacte.

Voilà les seuls arguments d'apparence scientifique que j'aie trouvés dans les vingt pages que M. Seinecke consacre à Ézéchiel. Leur valeur est minime, mais j'ai pensé qu'il fallait néanmoins les réfuter. Les autres considérations de cet auteur forment un amas confus de réflexions piétistes *sui generis* et d'affirmations irréfléchies. Les premières ne nous intéressent guère ; comme exemple des secondes, il suffira de mentionner que, pour M Seinecke, le Gog d Ézéchiel, qui périt sur la terre d'Israël et y obtient une sépulture, est Antiochus Épiphane, qui meurt en Perse et est enterré à Antioche; et cependant Ézéchiel aurait vécu après cet événement[1]. Mais en voilà assez de cette disgression et revenons à l'examen des renseignements que le prophète Ézéchiel peut nous fournir pour fixer la date du chapitre X de la Genèse.

Ézéchiel parle volontiers des peuples éloignés, et nous lui devons une nomenclature géographique très variée. Les chapitres XXVII et XXXVIII-XXXIX fournissent beaucoup de noms que la Genèse range dans la race japhétique. On a depuis longtemps reconnu la connexité des deux écrits sous ce rapport, mais on n'est pas d'accord sur la question de priorité. L'opinion qui fait d'Ézéchiel une des sources du document élohiste est admise par la plupart des critiques modernes. En restreignant le problème au sujet géographique seul, je me propose de montrer que cette solution ne peut pas être la vraie.

Parmi les noms insulaires, on rencontre כתים (XXVII, 6), אלישה (v. 7), תרשיש, c'est-à-dire : Chypre, Hellas, Espagne. La Genèse donne de plus רדנים, qui ne revient pas ailleurs. Aucun ordre n'est

[1] *Geschichte des Volkes Israel*, II, p. 1-20.

observé dans l'énumération de ces pays; par quelle inspiration extraordinaire la Genèse serait-elle parvenue à les classer d'après leur position géographique et à en faire les fils de Yawan, parenté sur laquelle le prophète, non seulement ne fournit pas la moindre indication, mais qu'il exclut formellement en donnant à תרשיש le genre féminin? Donc, si emprunt il y a, il serait plus rationnel de supposer qu'Ézéchiel s'est simplement servi des noms pentateutiques sans se soucier d'imiter la disposition de l'original. Je ferai toutefois remarquer que l'admission d'une origine littéraire pour ces noms n'est pas absolument nécessaire.

Plus importants pour l'objet de notre recherche sont les noms formant groupes. Si l'auteur du chapitre x avait sous les yeux le שבא ורעמה d'Ézéchiel, il n'eût jamais fait de רעמה le père de שבא; Ézéchiel, au contraire, n'ayant aucun but ethnographique, était libre de toute entrave dans l'énumération. Le groupe Ézéchiel, XXVII, 13, est absolument identique à la seconde série japhétique, en dehors de תירס. Ici, la connexité des deux écrits et la priorité de la Genèse éclatent avec une grande évidence, et cela d'autant plus que le nom de תּוֹגַרְמָה, qui figure au verset suivant, tout seul, se trouve mentionné au chapitre x de la Genèse également un verset après les trois noms précités, mais associé à אשכנז et ריפת, qu'Ézéchiel ne mentionne pas, évidemment parce qu'ils n'avaient pas de commerce particulier. La dernière ombre de doute sur sa dépendance du Pentateuque est dissipée par Ézéchiel même dans la description des peuples septentrionaux, à propos de l'expédition de Gog (chap. XXXVIII-XXXIX). Déjà la façon dont il annonce le nom de l'envahisseur des derniers jours atteste qu'il a lu le chapitre x de la Genèse. En effet, le membre de phrase גּוֹג אֶרֶץ הַמָּגוֹג, « Gog du pays de Magog », dit clairement que גוג est artificiellement formé de מָגוֹג, lequel est un nom géographique réel, mentionné plus loin par Ézéchiel lui-même (XXXIX, 6). La conjecture émise par quelques-uns que מגוג aurait été formé de גוג tombe devant cette considération que, si un tel personnage était connu de ses contemporains comme chef des Mosches et des Tibarènes, Ézéchiel se serait bien gardé de lui assigner une origine étrangère à ces peuples et surtout de créer pour lui un pays de fantaisie qui ne joue aucun rôle dans l'expédition. La vérité est que, pour Ézéchiel, Magog était un terme significatif et, pour ainsi dire, fatidique, cachant le nom du dernier ennemi d'Israël. Il reste seulement à s'assurer qu'Ézéchiel l'a réellement emprunté à la Genèse. Cette assurance nous est donnée par le titre du héros : נְשִׂיא רֹאשׁ מֶשֶׁךְ וְתוּבָל, « Prince de

Rosch [1], Meschek et Tubal », titre où les peuples formant encore groupe sont énumérés dans un ordre inverse comparativement à יָוָן תּוּבַל וּמֶשֶׁךְ du ch. XXVII et à יָוָן וְתֻבַל וּמֶשֶׁךְ וְתִירָס de la Genèse. Quand on fait abstraction de יָוָן, qu'Ézéchiel désintéresse de l'entreprise de Gog, comme il en désintéresse Magog et Madaï, ce dernier groupe retourné donne : תִּירַס מֶשֶׁךְ וְתֻבַל, ce qui correspond parfaitement à רֹאשׁ מֶשֶׁךְ וְתוּבַל, à la seule condition que ראש soit identique avec תירס. Heureusement la synonymie de ces deux désignations géographiques est facile à prouver, car la ville maritime de ראש, ou Rhosus [2], est précisément située dans la province de la Cyrrhestique que nous avons, par une série d'arguments très différents, identifiée, plus haut, avec תירס-תירס. Ainsi, tandis que la Genèse, en conformité avec l'esprit fondamental de son tableau, fournit un groupe de trois noms de territoire, Ézéchiel fait succéder aux deux noms de territoire un nom de ville, et cette substitution s'explique par la nécessité de rendre possible l'entretien de Gog avec les commerçants de Tarschisch (v. 13), qui ne peut se faire commodément que dans un port de mer. Une pareille localité convient aussi pour servir de rendez-vous aux auxiliaires africains (v. 5), lesquels, pour ne pas traverser la Palestine à leur aller, doivent prendre la voie de mer et débarquer dans un port.

Je crois donc que la priorité du document A sur Ézéchiel demeure un fait acquis. Mais des observations analogues faites sur d'autres passages du même prophète [3] s'accordent à faire voir que le Pentateuque jouissait déjà d'une autorité considérable et qu'on le regardait comme étant l'œuvre d'anciens prophètes [4]. Cette circonstance jette un jour nouveau sur l'affirmation contenue au verset XXXVII, 17, et ainsi conçue : « Voici ce que dit le Seigneur Iahwé à Gog : certes, c'est de toi que j'ai parlé aux jours anciens, par l'intermédiaire de mes serviteurs, les prophètes d'Israël, qui prophétisaient dans les jours antérieurs [5], pour t'amener contre eux (= Israël) ». Une telle prophétie n'existe pas dans le canon hébreu ; faut-il supposer qu'Ézéchiel se réfère à un texte perdu ?

[1] Les Septante, Ρώς ; la plupart des commentateurs modernes prennent aussi רֹאשׁ pour un nom ethnique, mais son identification avec la province élyméenne de *Ra'shu* (Delitzsch, Lenormant) est inadmissible. Voyez Éb. Schrader, K. A. T., 2e édition, p. 427.

[2] Aujourd'hui : *Arsous*.

[3] Voyez l'article sur Esdras dans la *Revue de l'histoire des religions* de 1881.

[4] Cette opinion est formellement exprimée dans Esdras, IX, 11-12.

[5] Lire בַּיָּמִים הָרִאשֹׁנִים, au lieu de בַּיָּמִים הָהֵם שָׁנִים. Je m'étonne que ni M. Smend, ni M. Cornill n'aient pensé à cette correction évidente.

Je ne le pense pas. Ézéchiel mentionne Noé comme un homme que sa justice a sauvé d'une grande catastrophe (XIV, 14, 20) ; nul doute qu'il s'agit du patriarche de la Genèse (cf. Isaïe, LIV, 9) qui eut l'honneur de communiquer avec Iahwé et aussi de prédire l'esclavage de Chanaan effectué plus tard par Sem-Israël. L'idée de prendre Noé pour un ancien prophète d'Israël s'imposait par l'exemple d'Abraham (Genèse, XV, 13-22) ; de là à interpréter les mots יפת אלהים ליפת וישכן באהל שם au sens de : « Dieu persuadera Japhet et celui-ci habitera dans les tentes de Sem », et y voir l'annonce de l'invasion future de Gog, il n'y avait qu'un seul pas à franchir, et Ézéchiel l'a franchi. Il a même fait une allusion assez claire au verbe פִּתָּה et, par conséquent, au nom de יֶפֶת, dans le second verbe du verset XXXIX, 2, car, au lieu de וְשִׁשֵּׁאתִיךָ, qui n'a aucun sens, il faut certainement lire וְהִפִּתִּיךָ, « et je te séduirai (cf. Genèse, III, 13) », ce qui équivaut à והפתיך. Bref, l'oracle accueilli par les auteurs prophétiques de la Tora sur l'événement futur ayant des Japhétites pour acteurs est le fonds sur lequel a été édifiée la vision relative à l'invasion de Gog. Aux abords de l'exil, l'idée primitive du verset en question n'avait plus aucune raison d'être : l'ennemi n'était plus Chanaan, mais la cruelle Babel ; on était donc obligé d'y mettre une idée messianique. Sous ce rapport, Ézéchiel agit exclusivement en lettré et jette les premières bases de cette littérature apocalyptique que le tarissement du génie prophétique devait tant favoriser après le retour de Babylone.

Pour rendre à ce point de vue toute la certitude désirable, je remarquerai, en outre, que les réminiscences pentateutiques se manifestent également dans les détails concernant la sépulture de Gog (XXXIX, 11-16). Ce chef, ainsi que la multitude qu'il commande, sera enterré dans גי העברים, vallée située de l'autre côté de la mer Morte et aux environs de laquelle se trouve une ville du nom fatidique הֲמוֹנָה, « multitude [1] ». La vallée est considérée comme un lieu très connu, qui, l'inhumation terminée, changera son nom actuel en celui de גֵיא הֲמוֹן גּוֹג (v. 11, 15), « Vallée de la multitude de Gog ». Quand on ajoute que la vallée en question

[1] Probablement le בַּעַל הָמוֹן du Cantique, VIII, 11, lieu de vignobles. On sait que les environs de la mer Morte renfermaient des oasis fertiles, entre autres : Ço'ar et 'Engédi. M. Cornill verra lui-même combien la leçon וגמר המונו qu'il conjecture, au lieu de וגם שם עיר המונה, est peu probable ; ici notre texte est excellent ; il faut seulement transporter ce verset après le verset 11, et tout devient clair ; וְגַם est naturellement pour וְקָרְאוּ גַּם, et וְטִהֲרוּ, résume la conséquence du verbe וְקָבְרוּ du verset précédent.

est clairement définie comme un lieu où il y a déjà un tombeau connu de tout Israël (מָקוֹם שָׁם קֶבֶר בְּיִשְׂרָאֵל), ou peut-être plus exactement, comme un lieu de renom [1] en Israël (מָקוֹם שֵׁם קֶבֶר בְּיִשְׂרָאֵל), on se convainc aussitôt : 1° que la leçon massorétique גֵּי הָעֹבְרִים doit céder sa place à celle de גֵּי הָעֲבָרִים, vallée célèbre renfermant le tombeau de Moïse, ainsi qu'il résulte de Deutéronome, XXXIV, 6, comparé avec XXXII, 49, 50, et Nombres, XXXIII, 47; 2° que la lecture vraie de la seconde partie de ce verset est וחֹסֶמֶת הִיא אֶת הָעֲבָרִים, « elle (ladite vallée) ferme l'entrée (c'est-à-dire : rend difficile l'accès de la contrée montagneuse) de Abarim [2] ». Le grand prophète et législateur de l'Exode, mentionné par Jérémie (XV, 1) et Michée (VI, 4), n'a pas pu être ignoré d'Ézéchiel ; cela va de soi, mais la mention formelle du mont devenu célèbre par la mort de Moïse repose sans doute sur l'étude du Pentateuque, et se place convenablement à côté de la mention que fait Michée (VI, 5) de la station mosaïque de Schittim (שִׁטִּים), qui suit précisément celle de 'Abarim (Nombres, XXV, 1 ; XXXIII, 48. 49 ; Josué, II, 1 ; III, 1). Mais, tandis que Michée cite seulement la narration du Pentateuque dans un but d'édification, Ézéchiel traite ce livre comme un document prophétique destiné à révéler, à ceux qui cherchent à l'approfondir, les secrets de l'avenir le plus éloigné. Le chapitre X de la Genèse jouissait aussi de cette vénération. Nous avons parlé plus haut de מָגוֹג, dont Ézéchiel a déduit son Gog. Ce n'est pas la seule attache qui l'y relie. Toutes les vraisemblances tendent à indiquer qu'en répétant trois fois le mot שֵׁם (v. 11, 13, 16) et le verbe עבר (v. 11, 14, 15) dans la scène de la sépulture, Ézéchiel a joué sur les noms des deux personnages les plus célèbres de la liste sémitique, שֵׁם et עֵבֶר, ou, ce qui revient au même, que ces deux noms, qui sont réunis dans Genèse X, 21, étaient pour lui des figures prophétiques contenant la prédiction de l'épisode futur qu'il décrit. Je ne crois donc pas exagérer en disant que la singulière vision d'Ézéchiel relative à Gog est le fruit d'une exégèse aggadique de Genèse IX et X, combiné, pour le nom de עֵבֶר, avec le mont עֲבָרִים, au pied duquel se trouve le sépulcre de Moïse. Il ne

[1] Ainsi les Septante : ὀνομαστόν.

[2] Il est digne de remarque que, parmi les anciens, le traducteur copte est le seul qui ait songé au mont *Abarim* du Pentateuque. Hitzig et M. Cornill l'admettent également, mais leur correction de וחסמת היא en וחסמו את הגיא et leur rejet de את העברים ne sont pas nécessaires. Cette phrase a pour but de faire comprendre que les habitants de la region ne se soucient guère de contaminer ladite vallée, parce que personne ne la traverse pour se rendre chez eux. J'ajouterai, en passant, qu'au verset 14, il faut lire אל הָעֲבָרִים, au lieu de אֶת הָעֹבְרִים.

paraît même pas impossible que l'opinion traditionnelle, qui attribue à Moïse la rédaction du Pentateuque, ait déterminé Ézéchiel à faire enterrer Gog dans ce lieu : le seul hommage digne du grand prophète de l'Exode est de le mettre en face de la preuve matérielle qui atteste la véracité de la prophétie qu'il a recueillie et sanctionnée par son autorité. Les חֲכָמִים et les סוֹפְרִים de la Loi, ces fameux aggadistes qui tiraient des pronostics divinatoires des passages bibliques interprétés d'une façon typique ou allégorique, n'ont pas attendu, comme on le croit, la constitution de la Grande Synagogue et du pharisaïsme, ils pullulaient déjà du temps de Jérémie (VIII, 8), Ézéchiel est l'un d'eux, et sa prophétie s'alimente assez souvent de déductions érudites.

3. Les prophètes antérieurs.

Dans les prophéties qui proviennent du premier Isaïe, contemporain d'Ezéchias et de Sennachérib, on trouve peu de noms géographiques particuliers au document que nous étudions. On voit néanmoins, par XXIII, 6, 10, 12, que כִּתִּים et תַּרְשִׁישׁ étaient alors des pays phéniciens où les réfugiés de la métropole pouvaient trouver un asile assuré. La mention de Sodome et de Gomorrhe par Isaïe (I, 9, 10) et Amos (IV, 11), combinée avec celle de Adma et Ceboïm par Hosée (XI, 8), se ramène, sinon nécessairement au chapitre X, sans aucun doute au chapitre XIX de la Genèse, qui, tout le monde le reconnaît, appartient à l'auteur de X, 15-19, passage dont la connexité avec le reste du chapitre a été démontrée plus haut. La constatation dans Amos, IX, 7 de l'origine caphthoréenne des Philistins est, suivant toutes les vraisemblances, empruntée à la Genèse, et non à une prétendue tradition populaire. L'autre affirmation du même prophète que les Araméens sont venus de Qîr nous aide à rétablir dans le texte de la Genèse, X, 22, קִיר au lieu de כֹּרֶד. Peut-être la fin de ce verset portait-elle primitivement, à la place de וכרד וארם, les mots וְקִיר הוּא אֲרָם. N'oublions pas, enfin, le chasseur Nemrod, dont la conquête de la Babylonie, relatée dans Genèse, X, 8, a dû être connue de Michée, autrement il n'aurait pas nommé ce pays אֶרֶץ נִמְרֹד, en opposition avec ארץ אשור (Michée, V, 5). Ajoutons que ces deux héros éponymes de royaumes figurent aussi l'un à côté de l'autre dans Ézéchiel, XXVII, 23 *b*. Le nom corrompu כלמד, qui vient après אשור, doit être simplement corrigé en נמרד [1] : « Assur (et) Nemrod

[1] Je renonce ainsi à la restitution כֶּשֶׂד, que j'ai proposée dernièrement dans le *Journal asiatique*.

(= l'Assyrie et la Babylonie) sont tes commerçantes (lisez רֹכְלֹתַיִךְ pour רֹכַלְתֵּךְ) ».

Arrêtons-nous un instant. Les investigations qui précèdent démontrent indubitablement qu'Ezéchiel considérait déjà les chapitres IX et X de la Genèse sous leur forme actuelle, sans parler de plusieurs autres parties du Pentateuque, comme un texte ancien et inspiré, contenant des prédictions importantes sur l'avenir. La rédaction intégrale de ces textes est donc, en tout cas, antérieure au VIe siècle avant l'ère vulgaire. Pour les temps plus reculés, la littérature hébraïque n'offre, en ce qui concerne les Japhétites, que des probabilités, qui, vu l'absence totale de toute preuve contraire, pourraient passer pour des certitudes. Cependant, j'aime mieux me restreindre au résultat tiré de faits tangibles. Du reste, les lacunes laissées par les auteurs hébreux seront bientôt comblées par les annales assyriennes, qui remontent encore plus haut dans l'ordre des temps et dont le témoignage ne saurait être suspecté un seul moment.

B. *Les documents cunéiformes.*

Quand on étudie avec quelque attention les noms géographiques qui sont communs à la Genèse et aux documents cunéiformes, on est tout d'abord frappé par le cachet assyrien de quelques-uns d'entre eux. Nous avons cité plus haut מָגוֹג et תּוֹגַרְמָה, altérés de *Mat-Gamgum* (= *Gawguw*) et *Til-Garimmou*; mais il est un nom qui, quoique absent du chapitre X, figure dans le récit du déluge, que l'on attribue au document A. Je fais allusion au nom de אֲרָרַט (VIII, 4), qui ne revient ostensiblement[1] que dans des écrits postérieurs à l'exil (II Rois, XIX, 37 = Isaïe, XXXVII, 38; Jérémie, LI, 27). On serait donc tenté de conclure que l'Élohiste appartient à cette époque, sinon à une époque encore plus tardive, et, en effet, quelques critiques tiennent le récit hébraïque du déluge pour un emprunt babylonien du temps de l'exil. Une petite circonstance vient toutefois déranger cette conclusion, c'est que la prononciation babylonienne du nom de pays en question était *Urashthu* (Bisoutoun, XLIX, 53, 94; N.R., 16[2]), et non *Urarthu* comme en assyrien. La forme ארת et l'épi-

[1] Je dis « ostensiblement » parce que ce nom figure, en réalité, dans Ézéchiel, XXVII, 11, où, au lieu de בְּנֵי אַרְוַד וְחֵילֵךְ, il faut lire מִנִּי אֲרָרַט וְחֵלֵךְ, « Minyas, Ararat et Cilicie »; אַרְוַד est déjà mentionné au verset 8.

[2] Voir Bezold, *Die Achämenideninschriften*, aux passages indiqués.

sode qui le concerne viennent donc forcément de l'époque assyrienne. Un autre mot : כֶּשֶׂד ou כַּשְׂדִּים, si fréquent chez l'Élohiste, atteste même une origine absolument indépendante des sources assyro-babyloniennes, lesquelles emploient uniquement la forme *Kaldu*, forme qui est passée chez tous les autres peuples (Χαλδαῖοι, כלדאנירן, כלדיא). On peut ajouter à cette catégorie le nom hébreu de la Babylonie שִׁנְעָר, contracté de שְׁנֵי־עָר, « Deux-Villes, Dipolis », qui est loin d'accuser un caractère d'emprunt, surtout d'emprunt assyro-babylonien. Même le nom de עֵילָם ne saurait venir directement de l'assyrien *Elamti*, qui eût donné אֵלָמֶת, mais doit être l'apanage d'un idiome sémitique qui a conservé le son du ע, perdu en assyrien. Enfin, le nom de אַרְפַּכְשַׁד, quoique s'expliquant par l'assyrien, n'était pas en usage chez les Assyro-Babyloniens. Autant que j'en peux juger, les noms des principaux peuples japhétiques semblent parvenus en Palestine par l'intermédiaire des Assyriens et non par celle des Babyloniens ; les noms propres sémitiques, au contraire, ceux de l'Assyro-Babylonie exceptés, accusent un caractère particulier et semblent avoir été formés chez quelque peuple plus occidental. L'état de nos connaissances ne permet pas de préciser davantage, mais ce résultat suffit parfaitement pour l'objet de nos recherches.

Mais les documents cunéiformes nous livrent encore autre chose que des leçons linguistiques : ils nous fournissent quelques données historiques qui sont de nature à fixer, du moins pour la limite inférieure, la date de la liste japhétique. Plusieurs savants ont déjà remarqué que, d'après les inscriptions assyriennes, au XIe siècle avant J.-C., les Tabal, ou Tibarènes, s'étendaient jusqu'à la Cilicie, et les Mouschkou, ou Mosches, jusqu'au nord-est de Tabal, tandis que, depuis l'époque des Achéménides, les Mosches habitaient aux sources du Phasis et du Cyrus, et les Tibarènes la rive orientale du Thermodon, au sud-est de la mer Noire. Ces deux populations ont donc été repoussées vers le nord soit par les Assyriens, soit par l'invasion scythique, mais, en tout cas, postérieurement à la rédaction de la liste hébraïque, qui énumère Meschek et Tubal parmi les Japhétites méridionaux (Schrader, Delitzsch, Lenormant, Dillmann). Le fait démontré par nous que, pour l'auteur hébreu, Meschek et Tubal sont des nations maritimes nous aide à préciser davantage. D'après les documents contemporains, les Tabal ont été mis en possession de la côte maritime par suite de l'annexion de la Cilicie aux domaines de leur roi Amris, d'abord allié et gendre, puis ennemi de Sargon II (713

avant J.-C.). L'inscription des Fastes, en racontant la guerre contre ce roi, nous donne là-dessus des renseignements explicites : « Amris de Tabal, que j'avais fait asseoir sur le trône de Houlli, son père, je lui donnai ma fille avec le pays de Hilakki (la Cilicie), qui n'avait pas été domaine de ses pères, et j'agrandis son pays. Mais lui, n'observant pas la fidélité, envoya ses messagers à Oursa d'Ararat et à Mitâ, roi des Mosches, qui s'était emparé de mes possessions. Amris, avec la famille des hommes de la race de la maison de son père, les chefs de son pays, avec cent de ses chars, je le pris et l'emmenai en Assyrie. J'établis au milieu du pays les Assyriens, garnison (?) de ma domination. J'institutai sur eux un de mes lieutenants comme gouverneur de province, et je leur imposai tribut et redevance [1]. » Cet état cessa bientôt, et Sennachérib trouva la Cilicie dans une indépendance complète, qui, malgré les invasions assyriennes, persista sous les règnes d'Essarhadon et d'Assurbanipal. La côte seule, réunie par les rois assyriens à la province maritime de Qoué, fut administrée par un satrape envoyé par la cour de Ninive. La dynastie babylonienne qui succéda aux Assyriens, vu l'état de trouble qui régnait alors en Asie-Mineure, par suite de la formation de l'empire mède et de l'invasion des Cimmériens, n'a certainement rien entrepris pour remettre le pied dans cette province éloignée, et tout porte à croire qu'après la destruction de Ninive, la Cilicie réoccupait définitivement le territoire maritime [2], tandis que les Tabal étaient à tout jamais repoussés vers le nord. Sous les Achéménides, la Cilicie formait la quatrième satrapie ; morcelée à l'époque grecque, en plusieurs principautés, elle constituait de nouveau un royaume uni sous les Romains. Tous ces faits pris ensemble nous fournissent la preuve la plus évidente que la liste japhétite a été composée pendant que les Tabal étaient maîtres de la côte cilicienne, c'est-à-dire avant 713, année qui marque la chute d'Amris et de l'indépendance de la Cilicie. C'est la limite inférieure. La limite supérieure serait également déterminée, si l'on devait comprendre dans un sens général l'affirmation de Sargon II, suivant laquelle la Cilicie n'appartenait pas aux an-

[1] L. 29-32. *Amris Tabalâ sha ina hussi Hulli abishu usheshibushu binti itti mat Hilakki la meçir abutishu addinshuma urappish matsu. U shu la naçir kitti ana Ursâ Urarthâ Mitâ sha mat Muski sha ekime miçriya ishpura abal shiprishu. Amris itti kimti nishuti zir bit abishu ashariduti matishu itti C narkabatishu ana mat Ashshuri alqashshu. Ashshurâ upatam* (?) *belutiya ina libbi usheshib. Shupar-shaq* (= *Shaqe shipri*) *ya pahata elishunu ashkunma bilta madattu ukin elishun.* Comparez les traductions de MM. Oppert et Lenormant.

[2] Ézéchiel cite la Cilicie (תֻּבַל) comme un pays indépendant, fournissant des mercenaires pour la garde de Tyr (XXVII, 11).

cêtres d'Amris, comme signifiant que la Cilicie n'avait jamais fait autrefois partie de la Tabalène. Dans ce cas, ladite liste ne saurait remonter au-delà de l'intronisation d'Amris, vers 720 ; mais une telle interprétation n'est pas inévitable, et la séparation entre la Cilicie et le Tabal a pu s'être effectuée pendant l'établissement, par Tiglatpileser II, en 731 ou 730, de Houlli, père d'Amris, sur le trône de Tabal, lequel Houlli était de basse naissance. Ouassarmé, le roi légitime, détrôné par le monarque assyrien, avait réussi à soumettre à son sceptre le Tabal tout entier ; la Cilicie en faisait très probablement partie, puisque ce pays ne figure pas dans la liste des tributaires dressée en 738, où le pays voisin de Qoué est parfaitement enregistré.

A propos des Mosches, nous possédons également une donnée mémorable de la même époque. Nous avons cité plus haut le passage des Annales dans lequel Sargon II raconte avoir enlevé aux Mosches, en 715 environ, les forteresses de Harroua et d'Ouschnaniz, situées dans le pays de Qoué, c'est-à-dire sur la côte maritime de la Cyrrhestique. L'expression qui suit le nom de ces forteresses : « dont, depuis des jours reculés, il s'était emparé dans sa prépotence et qu'il n'avait jamais relâchées (*sha ullu ume ruquti ina dananishu ekimu ashrush ul utirra*) », atteste la longue domination des Mosches sur une partie du littoral du golfe issique. Après avoir longtemps résisté aux armées assyriennes stationnées au pays de Qoué, qui faisaient de terribles ravages dans son royaume, Mitâ se décida à se soumettre et envoya son tribut à Sargon, lequel était alors occupé à la conquête des provinces maritimes de la Chaldée. L'inscription des Fastes relate ainsi cet événement : « Tandis que moi, je réalisai l'anéantissement de Bit-Yakin et la défaite des Arime (Araméens) et que je faisais briller mes armes sur le pays de Yadbour, qui touche au pays d'Élam, mon lieutenant, le gouverneur du pays de Qoué, parcourut trois fois les cantons de Mitâ, le Moschien. Il alla et détruisit, ruina, brûla par le feu dix de ses villes, et en enleva un abondant butin. Et lui, Mitâ, le Moschien, qui ne s'était soumis à aucun des rois mes prédécesseurs et n'avait jamais annoncé sa résolution (de se soumettre), envoya son ambassadeur jusqu'en ma présence sur le rivage de la mer de l'Orient, pour faire acte de serviteur et porter un tribut[1]. » Le texte est encore plus circonstancié : « Tandis que

[1] L. 149-153. *Adi anaku tabdi mat Bit-Yakin â nagap Arimê ashshakanuma eli mat Yadburi sha iti mat Elamti ushamraru kakkiya shupar-shaq* (= *shaqê shipri*) *ya shalath mat Que sha Mitâ Mushkâ adi III shi nagishu ilpu. Illikma X alânishu ibbul iggur ina ishati ishrup; shallasunu kabittu ishlulam. U shu Mitâ Mushkâ sha ana sharrâni alik paniya la iknushuma la ushannu tenshu amirashu sha epish ardute u*

moi, je réalisais l'anéantissement des Kaldi et des Arime de la mer de l'Orient et que je faisais briller mes armes sur les peuples du pays d'Élam, mon lieutenant, le gouverneur du pays de Qoué, que j'avais institué dans le pays de... sur les contrées de l'Occident, et à qui j'y avais confié le soin de la population, parcourut trois fois les districts de Mitâ, le Moschien (var. roi des Mosches) : en bon terrain, en chars ; en terrain difficile, à pieds. Il alla et leur enleva 2,000 de leurs soldats [avec leurs effets] de combat et n'en laissa pas [de reste]. Il conquit deux forteresses, protection du pays de Nagi... dans les montagnes de difficile accès dont le site est lointain... les soldats de sa garde (?), livrant bataille... ses forteresses... il leur donna la vie sauve. Il fit prisonnier 2,400 hommes, libres et esclaves de son pays. Pour leurs villes et les villes du voisinage, il en enleva le butin, les détruisit, les ruina et les brûla par le feu. Son messager, qui portait la nouvelle du succès.., apporta devant moi son... dans la ville d'Irmai, qui est sur la frontière du pays d'Élam, et réjouit mon cœur. Et lui Mitâ, le Moschien, qui ne s'était soumis à aucun des rois mes prédécesseurs et n'avait pas envoyé (de messager) pour les saluer (mot à mot : pour demander leur paix), sans jamais annoncer son intention de se soumettre, [apprit] l'issue des [vaste]s conquêtes qu'Assour le grand dieu, m'avait fait accomplir sur la mer de l'Orient, ma..., l'écrasement du pays, la captivité de ses hommes, la soumis[sion d]'Ouperi, roi de Tilmoun, dont [la résidence, comme celle d'un poisson, est située] au milieu de la mer [de l'Orient, il envoya son ambassadeur jusqu]'en [ma présence sur le rivage de la mer de l'Orient, pour faire acte de servi]teur et [porter un tribut] [1]. » Par suite de cet événement, Sargon a pu indiquer comme il suit l'étendue de son empire du côté du nord : « La grandeur de ses mains a conquis, depuis Haschmar jusqu'à Schimaschpâti, la Médie reculée qui est à l'orient, le pays de Namri, le pays d'Ellibi, le pays de Bit-Hamban, le pays de Parsoua, le pays de Manna, le pays d'Ourartou, le pays de Kaschkou, le pays de Tabal jusqu'au

nashe bilti ana shide tamtim sha çit shamshi adi mahriya ishpura. Comparez les traductions de MM. Oppert et Lenormant.

[1] *[Adi]ana[ku] tabde Kaldi u Arime sha tamtim mat [çit sham]shi ashak[ka]numa eli nishi mat Elamti ushamraru kakkiya shupar-shaq* (= *shaqe shipri*)*ya shalath mat Que sha ina mat... [eli matâti sha erib] shamshi ashkununma uma'ru [te]nishete sha Mitâ Mushkâ* (var. *shar Mushki*) *ina nagishu adi III... [tha]bu ina narkabâti iqli namraçi [i]na shepashu ilbu illikma II M çabishu... [çabi] tahazishunu ekimshunutima la ezibu... II birâte* (var. *shar halçâni*) *tuklat mat Nagi... ina shade marçi sha râqu asharshun [ik]shudma çabi shulutishu epish tahazi... biratishu ana... uballit. IIMCCC nishi itli u ardi ultu matishu ishlulamma alâni[shu]nu adi alâni limeti ishlula shallasun ibbul [ig]gur ina ishati ishrup abal shiprishu sha amat... shu nashû... shu ana er Irma'i sha pat mat Elamti ublamma ushaliz libbi. U shu Mitâ*

pays de Mouschkou [1]. » L'énumération de Tabal avant Mouschkou confirme le fait signalé plus haut relativement à la possession réalisée par les Mosches du littoral issique, situé au sud-est du rivage cilicien appartenant aux Tabal. A l'avènement de Sennachérib, cet état changea entièrement de face. Tibarènes et Mosches sont refoulés vers le nord par les Assyriens, qui prennent possession du Qoué et de la haute Syrie. Depuis lors, la Cilicie (Ililakku) entre en scène et défend bravement son indépendance. Il y a cependant une circonstance qui mérite d'être notée. Tandis que les Tabal se soutiennent encore au nord, sous les règnes d'Assourahiddin et d'Assourbanipal, comme un état vassal de l'Assyrie, les Mosches disparaissent des annales guerrières de ces monarques et ne laissent qu'un faible souvenir dans les listes géographiques (R. II, 53, 3 *b*).

Les renseignements demandés aux sources assyriennes peuvent donc être résumés en ces mots : le document de la Genèse, pour lequel les Tibarènes et les Mosches sont des nations maritimes, ne saurait être postérieur au règne de Sargon II, où elles furent repoussées au nord par les Assyriens d'abord, par les Scythes plus tard. C'est, comme je l'ai dit plus haut, la limite inférieure.

C. *Indices intrinsèques.*

La comparaison des sources extérieures nous ayant fourni la certitude que le dixième chapitre de la Genèse, tel qu'il est à présent, a déjà existé dans la seconde moitié du VIIIe siècle avant notre ère, ainsi que plusieurs présomptions favorables pour le faire remonter au moins jusqu'à la première moitié du même siècle, époque des prophètes Hosée et Amos, il est temps d'examiner si le document lui-même peut nous livrer des indices suffisants soit pour faire coïncider la limite inférieure avec la limite supérieure, pour voir en lui un produit contemporain de ces prophètes, soit

Mushkâ sha ana shar[rùni] alik paniya la iknu[shuma a]na sha'al shulmeshun la ishpura[mma la u] sha[nnu temishu] sha hansha açà kishitti... ti sha Ashshur ilu rabû ushadlimuinnima ina tamti çit shamshi... ya hipe mati... nishishu shuknusha sha Uperi shar Tilmun sha qabal tamtim [nipih shamshi kima nuni shitkunu narbaçushu ishmema abal shiprishu sha e]pish [ardu]ti u [nâshe bilti ana shide] tamti [sha çit shamshi a]di [mahriya ishpura]. Voy. Oppert, *Inscr. de Dour Sarkayan*, p. 37; Lenormant, *l. c.*, p. 226 et suiv.

[1] Inscription des barils de terre cuite de Khorsabad, l. 14-15 : *Ishtu Hashmar adi Schimashpatti mat Madâ ruqutt sha çit shamshi mat Namri mat Ellibi mat Bit-Hamban mat Parsua mat Mannâ mat Urarthu mat Kashku mat Taballum adi mat Muski ikshudu rabûtum qassu.* Voir les auteurs précités.

pour le faire remonter à une date plus haute encore. Dans les lignes qui suivent, nous tâcherons d'exposer d'une façon impartiale les faits qui nous ont paru de nature à apporter quelque lumière dans ce problème ardu, le dernier de ceux que notre étude nous a conduit à aborder.

Deux ordres de faits doivent tout particulièrement être pris en considération : le silence que l'auteur observe sur certains peuples dont la mention aurait fait bonne figure dans son tableau, et, au contraire, la citation de certains autres qui faisaient réellement partie du réseau géographique de son temps. Nous repoussions précédemment et nous repoussons encore l'idée que l'écrivain du xe chapitre de la Genèse eût mêlé des éléments fictifs aux entités ethniques qu'il inscrit dans son registre des Noachides. Le tableau si clairement tracé dans le but unique d'arriver à une alliance offensive et défensive entre les Sémites et les Japhétites contre les Chananéens porte un cachet trop pratique pour qu'il y ait place pour une géographie imaginaire. Ce principe incontestable n'a été mis de côté que par des critiques qui ne veulent voir dans le chapitre x qu'un ramassis informe de noms échelonnés sans aucun but ou dans le but d'une creuse érudition ; ceux-là heureusement se font la tâche trop légère pour qu'on les prenne au sérieux[1].

Mais cet examen de détail ne pourra évidemment servir que comme un moyen efficace de contrôler l'exactitude de la réponse à donner à cette question préliminaire que voici : A quelle époque l'idée d'une alliance entre Israël-Sem et les peuples japhétites, ayant pour but la soumission des Chananéens et le partage de leurs territoires entre les alliés, a-t-elle pu être conçue et élaborée par un écrivain hébreu? S'il était possible de fermer les yeux sur les preuves solides qui font remonter la date de notre document au VIIIe siècle, pour le moins, on aurait pensé un instant à voir dans Japhet la figure imposante d'Alexandre, que les historiens juifs regardent comme ayant été très sympathique à leur nation. La prise de Tyr et de Gaza par l'armée de Yawan (Grèce) eût pu inspirer à un patriote juif le désir de profiter de la faveur du conquérant pour étendre les frontières de la Palestine du côté de la Phénicie. Mais une telle pensée s'évanouit aussitôt que conçue; d'une part, Alexandre n'était pas,

[1] Une louable exception est faite par M. Wellhausen, chef incontesté de l'école *grafienne* en Allemagne. Ce savant éminent, qui a contribué le plus à la défense de la thèse qui attribue au document A une origine postérieure à l'exil, a honnêtement déclaré nombre de fois que le chapitre x de la Genèse présente de sérieuses difficultés contre son système.

en principe, hostile aux Phéniciens, car c'est lui qui rétablit la royauté de Sidon et d'autres villes phéniciennes ; d'autre part, le règne d'Alexandre a été trop court[1] et les agissements politiques de ses successeurs en Palestine n'étaient pas de nature à rattacher les Israélites à la nationalité grecque. Il est presque inutile d'ajouter que le tableau géographique ne répond pas du tout à l'état réel de l'époque alexandrine. Les mêmes impossibilités se présentent quand on jette un coup d'œil sur l'époque de Cyrus, et, de plus, la Perse n'est même pas mentionnée dans le tableau[2]. Celui-ci, chargé d'illustrer le projet en question, nous fait ainsi remonter non seulement avant l'exil, mais aussi avant le schisme des dix tribus, car un tel projet suppose l'unité de la nation hébraïque : ni l'une ni l'autre moitié d'Israël n'aurait pu concevoir un projet de cette nature. D'étape en étape, nous arrivons forcément au règne de Salomon, époque glorieuse où Israël, ayant déposé les armes qu'il maniait si bien au temps de David, cherchait des débouchés pour son commerce jusque dans l'Arabie méridionale, d'une part, et jusqu'à l'Euphrate de l'autre. La possession de la Haute-Syrie était devenue difficile à cause du trop grand éloignement. Les Chroniques mentionnent même une rébellion que Salomon eut à combattre dans la Hamathène (II, VIII, 3, 4). C'était le moment propice où quelque prophète a pu caresser l'idée de briser la résistance des Phéniciens en concluant une alliance offensive et défensive avec les peuples japhétiques de l'Amanus, sous promesse de leur céder les territoires de la Haute-Syrie jusqu'à Hamath. Le rédacteur de la Genèse, IX-X, revêtit cette conception d'une forme narrative et archéologique, suivant le goût littéraire du temps, et lui donna une place dans le recueil religieux. Depuis lors, elle dominait tellement la politique des prophètes que, dans toute la littérature postérieure, la frontière nord de la Palestine ne dépasse jamais l'entrée de Hamath (עד לבוא חמת); c'est là un fait important que les données de notre document éclairent d'un jour aussi vrai que nouveau.

Esquissons, en quelques mots, la situation en Palestine à la mort de David. Salomon ne parvint à s'affirmer sur le trône qu'après avoir étouffé dans le sang les insurrections de ses frères. Dans le pays, les populations chananéennes vivaient dans une presque en-

[1] La rapidité extraordinaire de la marche d'Alexandre est très bien représentée, dans Daniel (VIII, 5), par l'image d'un bélier qui, pendant sa course effrénée, semble à peine toucher la terre.

[2] Je suis convaincu qu'elle n'existe pas non plus dans Ezéchiel, XXVII, 10, où, au lieu de פָּרַס וְלוּד וּפוּט, il faut lire פַּתְרוֹס וְלוּד וּכוּשׁ, ce qui offre une ordonnance géographique irréprochable. Ézéchiel, XXXVIII, 5, est dans le même cas.

tière indépendance. Elles possédaient même plusieurs villes fortes, d'où elles pouvaient inquiéter impunément les Israélites des campagnes environnantes. Ces îlots, étrangers et hostiles, parsemés comme ils étaient sur toute l'étendue de la Palestine, n'avaient pas encore renoncé à prendre leur revanche et à soumettre les Israélites à leur joug avec l'aide de leurs congénères, les Philistins et les Phéniciens, et ils comptaient surtout sur l'intervention de l'Égypte. Le jeune roi prévint le danger, d'une part, en renouvelant l'alliance conclue par son père avec Hiram, roi de Tyr, qui lui fournit les matériaux et les architectes pour la construction du temple, et auquel il céda, en échange, vingt villes de la Galilée; d'autre part, en donnant en dot à la fille du Pharaon d'Égypte les villes chananéennes dont il n'avait pas pu s'emparer lui-même. Une armée égyptienne réduisit ces villes fortes et les annexa au territoire d'Israël. Les autres se soumirent à Salomon et consentirent à payer tribut et à faire des corvées, mais elles ne cessèrent certainement pas de former bande à part et d'espérer des jours meilleurs, sachant très bien que l'amitié de l'Égypte pour Israël ne survivrait pas au roi régnant, tandis qu'elles pouvaient tout le temps compter sur le concours des Phéniciens, malgré la désertion momentanée de Tyr. C'est pour conjurer ce péril imminent et en vue d'empêcher l'alliance avec l'Égypte, que les prophètes contemporains firent élaborer leur projet relativement à une étroite alliance avec les Japhétites du nord, auxquels Israël devait céder ses possessions euphratiques jusqu'à Hamath, à la condition, pour ceux-ci, de réduire en esclavage les Chananéens de cette partie de la Syrie. Alors, pensa l'auteur du projet, les Israélites, renforcés des auxiliaires japhétites, se rendront maîtres petit à petit de la Philistée et de la Phénicie, sauf les villes amies de Tyr et de Byblos, qui seront reçues dans la nationalité juive, mode autorisé par plusieurs précédents, et, de cette façon, l'Égypte elle-même sera obligée de se tenir tranquille dans ses frontières et renoncera à faire des conquêtes en Asie. Pour atteindre ce but suprême, on reconnaîtra l'indépendance du royaume de Damas, récemment rétabli par Rezon, dont l'intérêt est identique à celui des alliés et qui se rattache à Israël par une communauté de race et d'origine.

Tel était le projet mûri et élaboré dans l'école prophétique pendant la première moitié du règne de Salomon, probablement quelque temps avant l'achèvement du temple et au moment où la nouvelle se répandit que le roi allait offrir à son allié de Tyr vingt villes galiléennes[1] à titre d'indemnité, événement qui semble

[1] I Rois, IX, 11.

avoir précédé son mariage avec la fille de Pharaon. Il se compose d'une partie théorique et d'une partie technique. La première légitime la politique recommandée par le récit IX, 18, 28, renfermant : 1° la division de l'humanité en trois races sœurs personnifiées par Sem, Cham et Japhet; 2° le forfait de Cham et la malédiction lancée par Noé contre Chanaan, réduit à devenir l'esclave de Sem et de Japhet ; 3° l'accord aussi pieux que touchant de ces deux frères et la recommandation que leur fait le patriarche de vivre toujours ensemble dans une entente parfaite. La seconde partie démontre l'urgence de réaliser ce plan, par l'exposé, sous forme d'un tableau ethnographique mêlé de quelques notes historiques, des forces disponibles de chacune de ces races. Les intéressés devaient y trouver tous les considérants nécessaires pour les éclairer : l'esprit de conquête de la part des Chamites, surtout des Chananéo-Phéniciens, leur nombre supérieur relativement à ceux de leurs voisins et leur promptitude à s'assister mutuellement.

Toutes les parties de ce document remarquable s'accordent pour nous y faire voir un produit de l'époque de Salomon. Le onzième siècle marquait une profonde décadence pour l'Assyrie, et la formation des royaumes d'Israël et de Damas, dans l'Asie occidentale, en fournit la meilleure preuve [1]. Les Japhétites avaient déjà le temps de se rétablir des meurtrissures que Tiglatpileser Ier (fin du XIIe siècle) leur avait infligées, et, comme ils étaient tranquilles du côté d'Assur, ils pouvaient tourner leur attention du côté de la Syrie, afin d'agrandir leur territoire avec l'aide de fidèles alliés. Le projet prophétique leur offrait comme tels Israël et Aram; ils devaient donc se hâter de conclure cette alliance, et cela d'autant plus qu'ils avaient, depuis des siècles, senti se poser sur eux le bras lourd des Hatti-Phéniciens [2]. Pour le faible royaume de Damas, cette offre était des plus avantageuses, et son entrée dans la coalition ne faisait pas le moindre doute. Le plus difficile était de gagner l'assentiment de Salomon à une politique aussi hardie. Pour y arriver, le document insiste sur le désir de Noé de voir Sem et Japhet s'unir contre Chanaan et sur la certitude que l'Égypte sera, quoi qu'on fasse, toujours prête à conquérir la Palestine, non seulement afin d'obliger les Chananéens qui sont d'une même race, mais surtout afin de réclamer la possession de plusieurs villes qui ont

[1] C. P. Tiele, *Babylonisch-assyrische Geschichte*, I, p. 167. Si, comme il est très probable, l'abaissement de l'Assyrie était dû alors aux efforts hostiles de la Babylonie, le récit de la Genèse relatif à la fuite d'Assur devant l'usurpateur Nemrod pourrait bien refléter cet événement.

[2] Déjà Tiglatpileser Ier mentionne (Lotz, p. 26) la prise par les Hatti de plusieurs villes de Schoubarte, pays voisin de la Commagène.

été fondées par des colonies égyptiennes. On sait le reste : le projet prophétique, qui reposait visiblement sur l'arrière-pensée de ramener les races robustes du nord au Dieu d'Israël, n'a pas été du goût de Salomon, qui, loin de renoncer à une partie des pays conquis par son père, songea plutôt à consolider son royaume par une alliance matrimoniale avec le roi d'Égypte, qui poussa sa bonne volonté jusqu'à le mettre en possession des plus fortes villes chananéennes, ainsi qu'on l'a vu plus haut.

D'autres circonstances encore témoignent en faveur de l'époque salomonienne. Nous avons déjà relevé l'omission de Tyr et de Byblos de la nomenclature chananéenne : c'étaient alors des peuples amis, des alliés fidèles et utiles. Le bon accueil fait à la flotte de Salomon à Ophir et le voyage de la reine de Saba à Jérusalem expliquent admirablement bien l'origine hébraïque que la Genèse assigne aux Yoctanides de l'Arabie méridionale, malgré leur site éloigné. Ainsi, à l'époque des Macchabées, quand Israël cherchait partout des alliés, il n'hésita pas à déclarer les Spartiates descendants d'Abraham ; le raisonnement qui y conduit est simple : celui qui nous est favorable doit avoir un peu de notre sang dans ses veines. Après la mort de Salomon, toutes ces circonstances changèrent. Les Chananéens disparurent de la scène politique ; en revanche, Tyr, devenue hostile à Israël, fit cause commune avec Édom, son ennemi le plus acharné (Amos, I, 9). Les voyages d'Ophir cessèrent tout-à-coup et ne se renouvelèrent plus. Et, pendant qu'en Palestine, Israël se séparait en deux royaumes rivaux, Assur s'éveilla de son assoupissement, plus terrible que jamais, soumit au même joug les Japhétites et les Phéniciens, et leva déjà une main menaçante sur Aram et Éphraïm, qu'il ne devait plus lâcher. Le beau rêve du généalogiste a fait place à un cauchemar affreux : Sem réduisant en esclavage tous ses frères, même le peuple de Iahwé !

Le résultat qui précède a déjà été soupçonné par un savant dont je regrette de ne pas pouvoir partager toutes les idées. M. Budde place également la rédaction du récit de Noé (Genèse, IX, 20-27) sous le règne de Salomon ; il assigne aussi à cet auteur, qu'il appelle le premier Jéhoviste (J^1), la narration de la tour de Babel. Il est, à ma connaissance, le premier des commentateurs modernes qui ait indiqué le vrai sens de IX, 27 *b*, en rappelant la cession faite par Salomon à Hiram, roi de Tyr, de vingt villes galiléennes. Mais il est allé trop loin en voulant y voir une allusion à cet événement, ce qui l'a conduit à identifier Japhet avec les Phéniciens et à morceler entre plusieurs auteurs postérieurs certains versets du chapitre IX et tout le chapitre X. A notre avis, le seul devoir de

la critique consiste, non à déchirer le texte reçu en lambeaux minuscules, afin de les recoudre ensemble dans un ordre différent, mais à en faciliter l'intelligence en l'épurant des fautes que l'ignorance des scribes y a fait glisser. Somme toute, la critique n'a pas pour vocation de corriger les légendes anciennes et de les mettre mieux sur pied, fussent-elles aussi inconséquentes et aussi mal présentées que possible. Dans notre cas spécial, le texte est relativement aussi bien conservé que la conception en est claire et satisfaisante ; c'est une raison de plus pour le respecter.

En terminant, disons un mot sur l'idée religieuse qui est au fond du document que nous venons d'examiner sous toutes ses faces. Le seul fait que l'esclavage de Chanaan y est conçu comme l'expiation d'une malédiction lancée par le patriarche contre l'ancêtre de ce peuple montre avec évidence combien l'unité du genre humain, en général, et l'inviolabilité de l'individu, en particulier, était déjà un dogme sacré dans l'école prophétique. Or, un tel dogme, dont le Décalogue offre la forme juridique, est reproduit sous une forme cosmogonique dans le premier chapitre de la Genèse, d'après lequel Dieu a fait l'homme semblable à lui-même. Sans cette théorie fondamentale, la réduction d'un peuple ennemi et le partage de ses dépouilles n'avaient vraiment pas besoin d'être excusés ; mais, comme la théorie en question ne se trouve dans aucun des textes réputés jéhovistes, ne s'en suit-il pas nécessairement que le récit élohiste de la création de l'homme était déjà rédigé et admis dans les cercles prophétiques du temps de Salomon ?

J. Halévy.

RÈGLEMENT DES JUIFS DE CASTILLE

EN 1432

COMPARÉ AVEC LES RÈGLEMENTS DES JUIFS DE SICILE ET D'AUTRES PAYS

I

HISTOIRE DU RÈGLEMENT DE CASTILLE.

Le n° 586 des manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale contient un règlement fait pour l'administration des communautés juives de Castille en 1432 et qui est du plus haut intérêt.

Ce document a déjà été analysé autrefois par M. Kayserling, dont on connaît les savantes recherches sur l'histoire des Juifs d'Espagne et du Portugal, et qui a donné de cette pièce une idée aussi exacte que le permettait, il y a seize ans, l'état de la science[1].

M. Francisco Fernandez y Gonzalez, dont le beau-père, le regretté Amador de los Rios, a écrit une savante Histoire des Juifs en Espagne, et qui a publié, en 1881, une étude très remarquable sur la situation légale des juifs en Espagne[2], vient d'imprimer, dans le Boletin de la Real Academia de la Historia, de Madrid, le texte du règlement de 1432 avec la transcription en caractères latins des parties espagnoles du document, une préface et des notes[3]. Nous nous permettons de féliciter M. Francisco Fernandez

[1] *Das Castilianische Gemeinde-Statut*, dans *Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judenthums*, 4e vol., Leipzig, 1869, p. 265 et suivantes.

[2] *Istituciones juridicas del pueblo de Israel en los diferentes estados de la peninsula Iberica ;* Madrid, 1881.

[3] Le tirage à part porte le titre suivant : *Ordenamiento formado por los procura-*

y Gonzalez de son travail; il a rendu, en le publiant, un service éminent à la littérature juive. Le texte a encore besoin d'être revu et corrigé par endroits, M. F. Gonzalez, n'ayant pas eu l'original sous les yeux, n'a pas pu rectifier toutes les fautes que contient sa copie et dont quelques-unes se trouvent peut-être dans l'original. Le document, tel qu'il est imprimé, présente le plus souvent un sens satisfaisant, et le nombre de passages encore obscurs n'est pas très considérable. Si on n'en peut pas faire encore une traduction complète, on peut au moins en tirer beaucoup de renseignements et de faits intéressants. C'est ce que nous allons faire[1]. Notre analyse expliquera plus d'une difficulté du texte et permettra de le rectifier en bien des endroits. Nous avons, du reste, déjà indiqué un certain nombre de corrections dans la *Revue*, tome XI, p. 278.

Le document est écrit en caractères hébreux et dans une langue où l'hébreu et l'espagnol se mêlent constamment et forment la plus singulière mosaïque. Il ne faudrait pas s'imaginer que ce fût la langue courante des juifs espagnols; dans la conversation, ils mettaient sûrement beaucoup moins d'hébreu. Cette langue est une espèce de langue littéraire, si l'on peut s'exprimer ainsi, c'est le style de la chancellerie juive, et il ressemble étonnamment, pour la construction et l'emploi alterné de l'hébreu avec l'espagnol, au style de ce document alsacien que nous avons publié dans la deuxième année de l'*Annuaire* de la *Société des Études juives*. On remarquera qu'on n'y rencontre pas, comme dans la langue des Juifs allemands et alsaciens, de mots hébreux avec désinence

dores de las aljamas hebreas pertenecientes al territorio de los estados de Castilla en la asemblea celebrada en Valladolid el año 1432... Madrid, impr. Fortanet, 1886, in-8° de 115 p.

[1] Pour la littérature des Statuts de Communautés, il faut voir les articles de M. Steinschneider, dans *Hebr. Bibliographie*, VI (1863), p. 42; XVI (1876), p. 32 et 57. Sur nos statuts et les personnages qui y sont nommés, *ibid.*, XVI, p. 28. Le règlement espagnol publié dans le *Chalutz*, I, 2e édit., p. 22, et des *taccanot hakhmé Castilla* (codex Michael, n° 859) sont déjà cités par M. Steinschneider. On peut comparer avec notre règlement les notes instructives de Zunz, *Zur Geschichte*, p. 509 à 515; les notices de Güdemann, *Gesch. des Erziehungswesen der Juden in Italien* (Wien, 1884), pages 273 et 340 (pour les Juifs de Sicile); Kayserling, *Geschichte der Juden in Portugal*, p. 8 et suiv.; Amador de Los Rios, *Historia de los Judios en España*, tome II, pages 72 et 73; Stobbe, *Die Juden in Deutchland*, p. 140 et suiv.; *Revue des Etudes juives*, II, 137, où sont nommés des *comineros* en 1379, à Valence; Ferdinando Lionti, *Le magistrature presso gli Ebrei di Sicilia* (Palerme, 1884). — Nous rappelons les Statuts des Juifs d'Avignon (1779) et ceux des Juifs d'Alsace publiés par nous dans l'Annuaire de la Société des Etudes juives (1re année, 1881; 2e année, 1883); la publication des statuts des Juifs d'Avignon en 1558 par M. de Maulde dans les nos 14, 15, 17, 19-20 de la *Revue* (recueilli dans son ouvrage *Les Juifs dans les Etats français du Saint-Siège*, Paris, 1886); et G. Wolf, *Die alten Statuten der jüdischen Gemeinden in Mähren* (Wien, 1880).

étrangère[1]. La plus importante curiosité grammaticale qu'on y trouve, c'est la formation des temps du verbe, qui se fait très souvent par une combinaison du verbe espagnol *ser* (être) avec le participe présent hébreu. Par exemple : SOMOS *metakkenim taccanot*, pour *nous faisons des taccanot;* QUE SEAN *mekabbelin*, pour *qu'ils acceptent;* QUE SEAN *kobeim*, pour *qu'ils fixent.*

Le règlement fut fait à Valladolid, dans la « grande synagogue » de la juiverie (מגרש) de cette ville, dans les dix derniers jours de iyyar 5192 (fin avril 1432), et achevé le 1er sivan (2 mai). Il fut convenu qu'il aurait une durée de dix ans.

Les séances dans lesquelles il fut élaboré étaient évidemment présidées par Don Abraham Benveniste[2], médecin du roi Juan II, qui avait obtenu du roi une autorisation de faire rédiger et appliquer ce règlement. Il est constamment nommé le « Rab de la Cour. » Don Abraham avait, d'après le *Johasin* (édit. Filipowski, p. 226, col. 1), obtenu sa nomination de chef des Juifs de Castille en cette même année 1432, on voit qu'il ne perdit pas de temps pour organiser les communautés. Il paraît que depuis assez longtemps on n'avait pas fait de règlement et que le besoin d'en avoir un se faisait vivement sentir. Il est possible que depuis la mort violente et cruelle de Don Méir Alguadez, médecin du roi Henri III, il n'y ait pas eu de Rab de la Cour ni de chef officiel des Juifs[3]. Notre document parle avec les plus vifs sentiments de reconnaissance de Don Méir et des services qu'il avait rendus aux Juifs. En souvenir de ces bienfaits, sa digne veuve Doña Batseba et sa fille Doña Luna, veuve de l'honoré Don Méir ibn Alfakar, sont exemptées des impôts des Juifs, comme l'avait été Don Méir (p. 82). S'il y avait eu un autre Rab de la Cour entre lui et Don Abraham, il est probable que sa famille aurait joui du même privilège et que notre document l'aurait nommé.

Pour faire le règlement, Don Abraham avait ordonné à toutes les communautés d'élire et d'envoyer à Valladolid des députés ou prud'hommes (HOMBRES BUENOS) accrédités et chargés de pleins pouvoirs (p. 29). Les unes envoyèrent ces députés, d'autres adressèrent d'avance à Don Abraham leur assentiment à tout ce que déciderait l'assemblée. Celle-ci était composée de ces députés, de

[1] Voir cependant *enheremen* pour *mettre en herem*, *Ordenamiento*, p. 102 ; et *samaies*, *ibid.*, p. 103, qui nous paraît être le pluriel de l'hébreu *samass*, desservant, avec terminaison espagnole.

[2] C'est ce que signifient sûrement les mots נאספו עם אלהי אברהם, p. 27, l. 3.

[3] Sur Don Méir Alguadez et Don Abraham Benveniste, voir Graetz, tome VIII (table des matières et note 4) et Kayserling, *l. c.*; sur les Benveniste, voir Steinschneider, dans *Hebr. Bibliographie*, XV (1875), p. 58.

rabbins venus de diverses villes (en dehors des députés) et de divers prud'hommes qui avaient accès à la cour. La séance d'ouverture paraît avoir eu lieu dans le palais royal, les autres séances se tinrent probablement dans la synagogue, comme nous l'avons dit plus haut. La relation historique qui précède le texte du règlement est signée par Isaac Cohen fils de feu Joseph Cohen ibn Crespin, Baruch fils d'Abraham ibn Sahal.

Le règlement porte alternativement les noms suivants : הסכמה (*escama*, convention), תקנה (*taccana*[1], statut), et ORDENANZA (ordonnance). Il est divisé en cinq chapitres : I. La religion et l'étude de la Loi ; II. L'élection (ברירה) des juges et autres fonctionnaires ; III. Les dénonciateurs ; IV. Les impôts et prestations ; V. Les règles somptuaires. En tête, on le voit, se trouve la religion et ce qu'on n'en sépare jamais, l'étude de la littérature religieuse ; l'introduction du règlement les met également au premier rang des préoccupations des communautés. Après le service de Dieu, elle place le service du roi, et ensuite seulement l'intérêt des communautés.

II.

ÉTAT DES COMMUNAUTÉS JUIVES DE CASTILLE.

La situation des Juifs de Castille n'était plus ce qu'elle avait été autrefois. Les graves événements de 1390 avaient porté un coup funeste au judaïsme espagnol et montré ce qu'il pouvait craindre de l'avenir. En Castille, la reine-mère Catalina, qui avait eu la régence durant la minorité de Juan II, s'était montrée fort hostile aux Juifs et avait fait contre eux des lois empreintes d'un véritable esprit de persécution. Notre document constate avec mélancolie que les temps sont changés et qu'il y avait autrefois pour les Juifs plus de repos et de sécurité.

Cette politique intolérante, à laquelle le roi Jean II avait sans doute mis fin, pour le moment, jointe aux charges si lourdes qui pesaient sur les Juifs, avait eu les effets les plus fâcheux. Les rédacteurs de nos statuts se font probablement quelque illusion quand ils s'imaginent que tout allait bien autrefois, mais il est incontestable qu'alors les choses allaient moins bien. Le nombre des talmudistes instruits avait diminué, les rabbins et les

[1] *Tezana* dans *Ordenamiento*, p. 101.

étudiants se faisaient rares, il y avait des communautés qui n'en possédaient pas et où il eût été impossible de trouver, pour composer le tribunal local, trois hommes experts dans la loi rabbinique. Beaucoup d'écoles primaires (בית רבן) étaient fermées, et les enfants privés de toute instruction, soit qu'on manquât d'instituteurs (מלמד), soit que les ressources nécessaires pour leur traitement fissent défaut. Dans les petites communautés surtout (il y en avait qui comptaient moins de vingt et même moins de dix pères de famille), on ne possédait même pas de synagogue (בית הכנסת) ou de lieu de réunion fixe (LOGAR), pour prier, et les offices n'étaient pas célébrés. Les mœurs publiques et privées se ressentaient, naturellement, de cette situation déplorable. Il n'y avait pas de ruse, de fraude ou de violence que l'on n'essayât pour se soustraire aux charges communes de l'impôt. Les uns se faisaient donner des lettres de franchise par le roi, ou montraient des lettres de franchise dont l'authenticité était assez douteuse ; les autres faisaient intervenir, pour se faire exonérer ou dégrever en partie, des chrétiens influents, qui, par leurs instances pressantes (פירוש) ou leurs menaces (הגזמה), arrachaient pour leur protégé des faveurs qui leur étaient probablement payées ; des Juifs influents intimidaient les taxateurs chargés de la répartition des impôts, ou intriguaient pour faire nommer des taxateurs complaisants, ou fatiguaient les communautés jusqu'à ce que, de guerre lasse, elles leur eussent accordé des rabais ou des exemptions. En 1432, les communautés de וואלדאריש[1] et de וואדאג'רש et un grand nombre de Juifs d'Astorga (p. 86) prétendaient être, par privilège royal, entièrement exempts d'impôts. Il arrivait souvent que des Juifs quittaient le domaine royal pour s'établir sur des terres seigneuriales où on les attirait en promettant et faisant publier des franchises probablement trompeuses. Des injustices manifestes et criantes se faisaient dans la répartition des impôts, on taxait même ceux qui, légalement, étaient entièrement exonérés (veuves, orphelins, par exemple), et certaines communautés, pour se défendre contre tant d'abus, étaient allées jusqu'à interdire toute réclamation aux parties lésées. Dure loi justifiée par l'excès du mal !

Les fonctionnaires de tout genre contribuaient à répandre le désordre dans les communautés. Des rabbins se procuraient des recommandations de la cour pour s'emparer des sièges rabbi-

[1] Le premier de ces deux noms est probablement Valladares, prov. de Soria, ou Valderas, prov. de Léon ; Astorga est aussi dans la prov. de Léon. Est-ce que le second nom serait Badajoz ?

niques et du traitement qui y était attaché ; d'autres fonctionnaires faisaient de même, il n'y avait pas jusqu'au *mohel* (officier de circoncision) et au boucher qui ne cherchassent des protections chez les chrétiens pour s'imposer (p. 75), et il est évident que, sous un pareil régime, les places n'allaient pas toujours aux plus aptes ou aux plus dignes. Des particuliers se donnaient le luxe de se passer de certains officiers (*mohel*, boucher) nommés par la communauté et en prenaient d'autres pour leur usage privé, sans doute au détriment des intérêts de la communauté. Des administrateurs faisaient prendre à la hâte, sous prétexte d'urgence et en l'absence de la majorité des membres de la communauté, des décisions qui ne plaisaient pas toujours aux communautés, mais qu'il fallait accepter, parce qu'en les votant on avait observé les formes sinon l'esprit des règlements. Dans les réunions où l'on discutait les affaires des communautés, des greffiers peu scrupuleux se hâtaient de certifier, dans le protocole, que les mesures avaient obtenu l'assentiment de l'assemblée[1]. Le tour se jouait avec prestesse et sans que les assistants eussent le temps de se retourner.

Les délateurs et dénonciateurs (*mocer* et *malsin*) étaient devenus fort nombreux. On avait de tout temps pris des précautions contre cette plaie du judaïsme du moyen âge, mais les auteurs de nos statuts constatent avec chagrin qu'elles n'ont pas extirpé le mal et qu'il faut édicter des mesures plus graves encore (מורידין ולא מעלין) pour se préserver de ces faux-frères. Le *malsin* devait être assez répandu, puisqu'on le trouve fréquemment dans les statuts accordés aux Juifs par les rois, et que son nom hébreu est devenu presque un mot espagnol courant. Il ne faudrait pas s'imaginer que ces *malsinim* fussent toujours de grands misérables, on était quelquefois *malsin* à peu de compte, il suffisait de quelque parole ou de quelque démarche irréfléchie, s'il en résultait quelque action ou poursuite des chrétiens contre un Juif ou une communauté juive. La punition, dans ce cas, pouvait rester légère ; elle devenait plus grave et pouvait aller jusqu'à la marque au fer rouge, aux coups de fouet et à la condamnation à mort, s'il y avait eu véritable délation, faite à mauvaise intention et dans le but évident de compromettre les Juifs. Cette législation avait reçu partout la sanction officielle du pouvoir public, c'est lui qui exécutait la sentence de mort quand elle était prononcée. Dans un temps où la moindre parole imprudente pou-

[1] Voir un cas pareil dans les consultations de Salomon b. Adret, 3e partie, Livourne, 1778, n° 375.

vait créer les plus graves dangers et amener des explosions de fanatisme, il n'était que trop légitime de donner aux Juifs les armes nécessaires pour se défendre contre la calomnie et punir les traîtres.

Les mœurs privées des Juifs castillans de l'époque n'étaient pas toujours meilleures que les mœurs publiques. La famille était sans doute restée très pure et le foyer domestique était comme un sanctuaire respecté, mais les préliminaires du mariage laissaient quelquefois à désirer. On voyait des hommes user d'intimidation et de contrainte, avec l'appui ou la complicité de puissants chrétiens, pour épouser de force des femmes, probablement de riches veuves ou de riches héritières. D'autres entraient par violence, toujours avec l'appui des chrétiens, dans les maisons, poussaient dans la main de la femme convoitée, et sans qu'elle pût se défendre, l'argent ou le bijou nécessaire pour donner la valeur légale au mariage, ou lui glissaient rapidement au doigt l'anneau de mariage. C'était un tour abominable, mais un tel mariage, conforme à la lettre de la loi, passait pour valable, il était donc urgent de prendre des mesures pour en établir la nullité[1]. On ne respectait même pas toujours la synagogue : à en juger par les précautions prises par nos statuts, il arrivait que deux partis ou deux particuliers y vinssent aux mains. Les statuts donnent une idée de ce que pouvaient être ces petites batailles : on se donnait des coups de poing ou des soufflets, on s'arrachait les cheveux et la barbe, un combattant plus enragé tirait quelquefois une arme, une pierre ou un couteau, pour frapper son adversaire. Les procès étaient nombreux entre les Juifs ; quand on vit ainsi les uns sur les autres enfermés dans un étroit espace, les dissentiments et les haines s'accumulent et s'aigrissent. Il avait déjà fallu, pour calmer la passion des plaideurs, emprunter aux chrétiens une institution qui rendait de grands services à cette époque, la trêve judiciaire. Elle était de droit, quand un des partis la réclamait, et comme les Juifs n'avaient rien de semblable dans leurs anciennes lois rabbiniques, ils la réglèrent, par exception, suivant les règles royales. Il y avait des gens qui paraissent avoir eu pour métier de nourrir les querelles afin d'en tirer profit. Ils vendaient des conseils (מלמדי טענות) aux plaideurs, leur indiquaient des arguments à faire valoir devant le tribunal. Il est fort probable que ces jurisconsultes officieux n'exerçaient pas avec beaucoup de délicatesse une profession en soi très légitime et très honorable, nos statuts n'ont que du mépris pour cette engeance.

[1] Une mesure analogue à celle de notre règlement est indiquée dans les consultations de Salomon b. Adret, 1re partie, n° 1206.

Le luxe est un des thèmes obligés de ces sortes de règlements, le nôtre ne manque pas de traiter ce sujet ennuyeux, mais il a le bon esprit de l'expédier assez rapidement et sans insister. Le luxe, s'il reste dans de certaines limites, n'est pas du tout condamnable à nos yeux, il est un des ornements d'une société civilisée, mais c'était la marotte du temps, les Juifs l'empruntèrent aux chrétiens, qui condamnaient le luxe comme arme de l'enfer et instrument de perdition. Il est probable que d'eux-mêmes les Juifs se seraient montrés, sur ce sujet, de vertu moins farouche. Ils avaient, du reste, en dehors de la théologie, de bonnes raisons pour restreindre le luxe. Le règlement prétend, si ce n'est pas là une phraséologie banale, qu'il y avait excès chez les femmes et les hommes, que les pères de famille s'endettaient et se ruinaient, les femmes se jalousaient. A en juger par les descriptions que donne le règlement, les hommes et les femmes portaient de riches vêtements en soie, garnis d'or; d'argent, de galons et rubans. Le costume variait selon les provinces, et les statuts renoncent à suivre, dans leurs interdictions, toutes les fantaisies et toutes les formes de la mode. Il n'est pas étonnant qu'avec les idées du temps sur le luxe d'abord et sur la position inférieure des Juifs, les chrétiens aient trouvé mauvais de rencontrer sur l'épaule des Juifs ou des Juives les gracieux et pimpants costumes espagnols, ces coquetteries n'étaient permises qu'aux chrétiens. On s'imaginait volontiers que les Juifs ne s'habillaient si bien que parce qu'ils étaient très riches, et on s'en irritait. De temps en temps, une petite persécution, provoquée par cet étalage brillant mais trompeur, venait rappeler aux Juifs qu'ils vivaient dans l'oppression (בגלות) et qu'il leur convenait de paraître en public dans un appareil plus humble.

III

ORGANISATION GÉNÉRALE DES COMMUNAUTÉS.

Il ne faut rien exagérer. C'est le propre de la littérature à laquelle appartient notre pièce de donner dans le pessimisme des moralistes, de généraliser des faits isolés ou d'en grossir l'importance. La situation intérieure des communautés juives de Castille ne présentait, à notre avis, aucun symptôme alarmant, les maux signalés par les commissaires de 1432 sont de ceux avec lesquels toute société juive, au moyen âge, devait plus ou moins s'habi-

tuer à vivre. Ils étaient peut-être aggravés, dans une certaine mesure, en Castille, par l'absence d'une véritable hiérarchie administrative. Notre règlement n'y pourvoit qu'en partie et imparfaitement. On ne trouve ici rien qui ressemble à la savante organisation des communautés juives du Comtat Venaissin et des régions voisines. Les affaires de la communauté, en Castille, sont réglées le plus souvent, à ce qu'il semble, par l'assemblée générale des habitants juifs (מעמד הקהל), et, une fois les décisions prises, c'est le public qui paraît être plus ou moins chargé d'en surveiller l'application, il n'y a point, le plus souvent, de pouvoir exécutif et dirigeant. Il n'y a point davantage, à ce qu'il semble, d'intermédiaire entre les communautés et le pouvoir central, représenté ici par le Rab de la cour, l'exécution de notre règlement lui-même paraît être entièrement abandonnée au hasard, personne n'est chargé spécialement d'y veiller dans les communautés. Une organisation aussi élémentaire était évidemment insuffisante pour réprimer les abus et prévenir les désordres, les injustices fiscales, les passe-droits, l'oppression des faibles par les gens influents et les gros capitalistes. Si l'on demande comment les Juifs de Castille ne se sont pas donné une meilleure administration, nous ne trouvons qu'une réponse : ils ont probablement pris pour modèle la commune chrétienne, et, comme les chrétiens espagnols, ils étaient jaloux de leurs droits, ils n'auraient pas consenti à les exercer par délégation.

Les élections et décisions administratives avaient lieu à la majorité des suffrages. La communauté était convoquée, par une publication dans la synagogue, à s'assembler, à un jour fixé, dans le local ordinaire de ses réunions. Ordinairement, la majorité des présents suffisait ; cependant il y avait des communautés qui avaient décidé qu'il fallait, pour qu'une décision fût valable, la majorité des voix de la communauté ou même l'unanimité (ou la présence ?) de tous les membres de la communauté. Une pareille précaution était nécessaire pour éviter que des votes ne fussent enlevés par surprise ou imposés par la minorité à la majorité. Ordinairement, on attendait, sans doute, pour convoquer la communauté, qu'il y eût quelque chance de réunir un grand nombre de votants et que les Juifs dispersés, pour leurs affaires, revinssent à la maison, par exemple pendant les fêtes ; mais il y avait des cas d'urgence, des administrateurs peu scrupuleux pouvaient en abuser. Notre règlement demande que, dans ce cas, on attende au moins, pour faire la convocation, le samedi prochain, ou, si cela est impossible, le premier jour de lecture de la Loi (lundi ou jeudi), ou, si le cas est trop urgent, jusqu'au prochain office du

matin ou du soir, ou enfin, si cela même ne se pouvait pas, que le greffier aille recueillir les votes dans les maisons (p. 93). Dans les assemblées (JUNTA [1]) on votait sans doute souvent (sinon toujours) par oui et non, publiquement, et non par écrit, puisque notre règlement prévoit le cas où ce que nous appellerions le bureau feindrait d'avoir reçu des assistants une approbation qu'ils n'auraient pas donnée. Dans certains cas, principalement dans les questions pécuniaires, il fallait, pour que le vote fût valable, la majorité numérique et la majorité pécuniaire (des plus imposés ; p. 55, 89). Pour les règles concernant un impôt, il fallait avoir la majorité des votants inscrits sur le rôle des trois dernières années plus la majorité des plus imposés pour cet impôt (p. 92).

Les publications de tout genre se faisaient ordinairement dans la synagogue. Cependant notre règlement parle d'une publicité plus restreinte donnée à certains actes administratifs dans la rue, à la porte de la maison de l'intéressé et en présence de certains témoins (p. 59).

IV

LES OFFICES ET FONCTIONS PUBLIQUES.

Les principaux offices (מנויים) de la communauté sont, d'après notre règlement, confiés à un certain nombre de fonctionnaires (OFFICIALES, ממונים), qui sont tous nommés directement par la communauté à l'élection (ברירה) et à la majorité des voix. Quelques-unes de ces fonctions étaient payées, comme, par exemple, celles de rabbin et sûrement aussi celles des divers officiers d'ordre inférieur (greffier, *hazzan*, etc.) ; les autres étaient sans doute gratuites [2]. Il est probable que divers fonctionnaires payés étaient engagés pour un certain nombre d'années [3], le mandat des fonctionnaires honorifiques ne durait qu'un an et il était obligatoire. On pouvait cependant présenter un remplaçant à la condition qu'il fût agréé par la communauté.

La première place dans ce corps d' « officiers » appartient évidemment au rabbin (מרביץ תורה, תלמיד חכם). Il touche ordi-

[1] C'est le מעמד הקהל de plus haut.

[2] A Avignon (1558), le greffier n'était pas payé, le *hazzan* l'était ; le boucher était un fermier d'impôt (Maulde, art. 47, 64, 68).

[3] Comme le rabbin, probablement l'instituteur, peut-être le *hazzan*. A Avignon, le *hazzan* (chantre) était élu tous les ans (Maulde, art. 62).

nairement un traitement fixé par contrat (תנאי, mot qui s'applique aussi bien au contrat qu'au traitement qui y est stipulé); si on lui assigne quelque revenu indirect de la communauté et que ce revenu soit notoirement insuffisant, le Rab de la Cour peut inscrire d'office, au budget de la communauté, un supplément de traitement. La principale fonction du rabbin est de donner et répandre le haut enseignement religieux, il doit avoir une école (ישיבה) où, à des heures fixes et commodes, il *mielde*[1] le Talmud, la *halakha* et la *haggada*, devant les étudiants (תלמידים) ou tout autre auditeur. Les étudiants, destinés en partie à devenir rabbins, sont nourris, quand ils en ont besoin, d'une caisse spéciale dont nous parlerons plus loin. Le rabbin seul a sur les membres de la communauté une autorité morale : il est chargé de les remettre dans le bon chemin, quand ils s'en écartent, et de leur faire des remontrances (p. 41). Il n'est pas juge proprement dit, mais dans un grand nombre de cas les juges doivent prendre son avis, par exemple quand ils prononcent des amendes ou des châtiments corporels pour des délits religieux (p. 52), quand ils veulent punir un étudiant (p. 58), ou dans certaines sentences graves, telles que la punition d'un délateur (p. 64), l'expulsion de la communauté (p. 64), la confiscation (p. 70), la rupture d'une trêve entre plaideurs (67), enfin l'autorisation de recourir, dans certains cas, aux tribunaux chrétiens (p. 62). Lui seul peut abroger le *hérem* sous lequel certaines mesures ont été votées par la communauté (p. 80 et 84). Dans des cas d'une importance extraordinaire, tels que ceux de délation, on constitue même un tribunal spécial, composé d'autant de rabbins et des plus remarquables qu'on peut trouver (p. 64).

Après le rabbin et loin derrière lui, viennent, dans l'ordre religieux, les fonctionnaires (officiers) suivants :

1. L'officiant (שליח צבור). Il est chargé, entre autres, de dire la bénédiction des fiançailles (p. 69).
2. Le boucher (טבח) chargé de tuer les bêtes selon le rite juif.
3. L'instituteur (מלמד) et son aide (ריש דוכנא, chef de banc). Leurs élèves sont les תינוקות של בית רבן. Le règlement ordonne que, suivant les prescriptions talmudiques, il y aura un instituteur par vingt-cinq élèves, et un aide pour toute fraction inférieure à vingt-cinq. L'enseignement de l'école se réduit à l'étude du Pentateuque (פסוק ou מקרא, p. 40 et 42).

[1] Sur ce mot, qui signifie *dire*, *faire des leçons publiques*, voir notre *Controverse sur le Talmud sous saint Louis*, Paris, 1881, p. 18.

L'instituteur touchait un traitement payé par les pères des élèves, et, en outre, on lui donnait, si nous comprenons bien (p. 40), la nourriture et les vêtements ; l'officiant (*hazzan*) était sûrement payé par la communauté. Le boucher devait probablement se contenter des bénéfices de la vente de la viande.

Les fonctionnaires les plus importants, après les rabbins, étaient les juges (דיינים), leur fonction s'appelait דיינות. Chaque communauté devait avoir un tribunal (בית דין)[1], composé de trois juges élus (p. 46 et 47), siégeant en un lieu fixe trois fois par semaine. Certaines questions pouvaient cependant, à ce qu'il semble, être décidées par un seul juge (p. 54, 56, 66), à moins que ce juge ne doive être considéré comme un arbitre. Le mandat des juges durait un an, et leurs fonctions, à ce qu'il semble, étaient gratuites. Le greffier de la communauté (כופר), qui compte également parmi les officiers (p. 75), était chargé des écritures du tribunal, et un sergent (שליח בית דין) portait les sommations et mandats.

Les autres officiers, tous annuels et gratuits, étaient :

1° Les גזברים trésoriers, qui conservaient les sommes disponibles et faisaient les payements. Ils n'étaient pas chargés du détail des recouvrements. Ceux-ci se faisaient par le fermier de l'impôt (ARENDADOR, p. 36, 37) ou, à défaut de fermier, par les *néémanim* dont nous parlerons plus loin.

2° Les מיעיינים (inspecteurs ? VEEDORES ?), dont la fonction n'est pas définie par notre pièce, mais qui paraissent avoir eu quelque pouvoir judiciaire (p. 69), puisqu'on les met au même rang que les juges.

3° Il y avait aussi, à ce qu'il semble, des « officiers » de l'aumône (p. 36).

4° Des POSTORES étaient chargés de taxer le vin (p. 72).

Nous avons vu plus haut que généralement les communautés n'avaient pas d'administration dirigeante, cependant il y avait des communautés qui confiaient toute leur administration (TODAS LAS COSAS DEL KAHAL) à des fonctionnaires appelés רואי צרכי צבור (p. 50, 69 et 94), « proviseurs des besoins de la communauté ». C'est cette même administration qui, à notre avis, s'appelait encore טובי העיר, les *bons de la ville*, identiques probablement aux HOMBRES BUENOS (p. 29, nous traduisons le mot par prud'hommes). L'avis de trois *bons* est nécessaire pour punir les délits reli-

[1] Ces tribunaux sont probablement les *hedines* mentionnés par les auteurs espagnols, Amador, II, p. 73 ; Danvila, dans *Boletin* de l'Académie royale d'Histoire de Madrid, p. 365.

gieux (p. 52), et certains cas de délation (p. 64). Nous ne savons si les MAYORES de la communauté (p. 41) désignent une certaine classe bien définie de membres de la communauté ou seulement des hommes importants et influents. D'après le document espagnol publié par M. Francisco Gonzalez à la suite de notre règlement et qui a été fait pour la communauté de Tudèle en 1363 et renouvelé en 1413, vingt MAYORALES[1] de cette communauté étaient chargés de la gouverner en qualité de REGIDORES (p. 102) et avaient derrière eux une espèce de conseil composé des ADELANTADOS (préposés) de la communauté, au nombre de quarante-deux.

Outre ces fonctionnaires, il y avait des נאמנים *néémanim* « hommes de confiance », qui ne faisaient point partie des « officiers », leur fonction n'est pas un מנהר, mais un נאמנות. Notre règlement n'indique pas la différence qu'il y a entre l'officier et le *nééman*, mais il résulte d'autres textes que les *néémanim* étaient ordinairement des percepteurs chargés de recueillir ou faire recueillir les impôts pour en verser le montant au trésorier. Pour chaque impôt, on nommait des *néémanim* spéciaux et leur fonction cessait quand le recouvrement de l'impôt était terminé. Ces fonctions étaient gratuites. Il y avait cependant des communautés qui, à ce qu'il semble, n'affermaient jamais les impôts ; chez elles, les *néémanim* étaient probablement des officiers et on en nommait, sans doute, tous les ans pour l'exercice de l'année. Ils pouvaient souvent être chargés de toutes les opérations financières de la communauté et il semble même quelquefois qu'ils soient les seuls et vrais administrateurs de la communauté[2]. Dans notre règlement, les *néémanim* sont chargés d'encaisser, pour les verser ensuite aux trésoriers, les revenus de certains impôts locaux tels que ceux du Talmud Tora (p. 37). Les commissaires nommés pour faire notre règlement s'appellent également נאמנים (p. 26 et 27). On trouve, d'ailleurs, des *néémanim* chargés de toutes sortes de fonctions temporaires ou extraordinaires ou spéciales, par exemple, ceux qu'on nommait pour attester la validité des statuts votés par la communauté[3].

[1] Les 30 de Barcelone (Consult. Isaac b. Schéschet, n° 214) paraissent être aussi des mayorales.

[2] On peut voir sur les *néémanim* Salomon b. Adret, consult., 3e partie, nos 395, 396, 398 (préposés à toute question d'impôt, encaissements, paiements, emprunts), 400, 417 (5 *néémanim*), 416, 428 (néémanim annuels, à titre d'officiers, leur fonction est un מנהר ; ils sont distincts des percepteurs d'impôts). Au n° 339 surtout, ils ont l'air d'être les vrais administrateurs de la communauté, et placés au même rang que les *mucdamin* dont nous parlerons plus loin.

[3] Adret, n° 395.

Les עומדים על תקוני המדינה (p. 88) sont probablement les commissaires chargés de faire notre règlement.

V

LE TRIBUNAL, LES AMENDES.

Le tribunal jugeait toutes les affaires entre Juifs. Sa compétence s'étendait sur tous les procès, contestations, réclamations d'argent ou de dommages-intérêts (PLEITOS, CONTIENDAS, תביעות, תלונות, תרעומות) et, en général, sur tous procès civils nés entre Juifs (p. 47, 52, 60), sur les procès criminels (דיני נפשות) faits aux Juifs (p. 59 et 60), et enfin sur les délits religieux (עבירות), qu'il examinait avec le concours des rabbins (p. 52). Mais il ne pouvait se mêler ni de la répartition des impôts, ni des statuts réglant la gabelle et la ferme des revenus de la communauté (p. 55), ni surtout des questions touchant aux impôts royaux, aux droits fiscaux du roi, de l'église et du seigneur du lieu (p. 61). Ces questions étaient réservées soit à la communauté, agissant sous la haute surveillance du Rab de la Cour, soit, en ce qui concerne les droits de la couronne, de l'Église et des seigneurs, aux juridictions royale, ecclésiastique et seigneuriale desquelles elles ressortissaient (p. 61).

Toutes les sentences se faisaient suivant le droit talmudique. Les Juifs attachaient le plus haut prix à ce privilège d'avoir des tribunaux à eux. Ils y voyaient beaucoup d'avantages (p. 60) : d'abord celui d'être jugés suivant leurs lois, puis celui d'administrer la justice à peu de frais et, peut-être avec plus d'impartialité. Les juges chrétiens étaient sans doute gens très savants et très estimables, mais s'ils avaient dû juger les Juifs suivant la loi juive, ils auraient été souvent bien embarrassés (p. 61), et les procès juifs les eussent grandement importunés, eux, les seigneurs et les alcades. Il était strictement défendu, sauf dans les cas indiqués plus haut, de traduire un Juif devant les tribunaux chrétiens et il était même interdit à ceux-ci de connaître des procès juifs. Le Juif qui violait cette défense était traité comme délateur. Cependant si un Juif était absolument récalcitrant ou contumace avec persistance (אלם, p. 62 ; comparez p. 70 et 90), ou s'il ne pouvait obtenir justice chez les Juifs (p. 62), ou si on lui refusait la trêve judiciaire qu'il demandait (p. 67), on était bien obligé de lui permettre de recourir aux tribunaux chrétiens.

Le juge était récusé par le règlement quand il était lui-même partie, ou parent ou ami d'une des parties, et il ne pouvait siéger dans ces cas, que si la partie adverse y consentait en remplissant la formalité du קנין (acceptation, prise de possession). Quand il était impossible de trouver un juge présumé impartial, la communauté était obligée d'en fournir un pris au dehors. Il arrivait (p. 55) qu'une communauté ne voulait pas recourir à ses propres juges, probablement dans des questions qui intéressaient toute la communauté et où chacun était plus ou moins partie dans la cause ; le Rab de la Cour pouvait, dans ce cas, sur le vote de la majorité numérique et de la majorité des imposés, nommer, pour un temps déterminé, un juge étranger. Dans tous les cas, un plaideur ou condamné pouvait déclarer, après la sentence, qu'il faisait appel au Rab de la Cour, qui jugeait en seconde et dernière instance ; le juge était obligé d'y consentir et d'en donner acte, pourvu que l'appelant garantît le payement des frais et jurât que cet appel n'était pas une simple mesure dilatoire pour échapper à la sentence, mais était fait avec l'intention honnête d'obtenir bonne justice (p. 56).

Les juges pouvaient prononcer des amendes, des peines corporelles. Les amendes étaient tantôt arbitraires (par exemple, en cas de non comparution, p. 53), tantôt fixées par le règlement, comme on en verra des exemples plus loin. Les peines corporelles sont la prison, sans doute, la flagellation, la marque, la peine de mort. La prison préventive était permise, mais le juge qui l'ordonnait devait donner un mandat écrit, et, sauf dans les procès pour délation et les procès criminels, indiquer les motifs de l'arrestation (p. 59). Les parties plaidaient elles-mêmes leurs causes, il n'y avait point d'avocats, les officieux qui conseillaient les plaideurs étaient gens suspects et vus de fort mauvais œil ; la procédure écrite paraît avoir existé autrefois et donné de forts mauvais résultats, elle avait entretenu la race des hommes d'affaires, et, de plus, dégénéré en personnalités de mauvais goût ; notre règlement la supprime, sauf dans des cas exceptionnels où elle est admise après autorisation du tribunal (p. 58). On entendait, naturellement, les témoins (p. 58), et le greffier dressait procès-verbal de leur déposition. Dans certains cas, les juges, avant de prononcer l'arrêt, étaient obligés de prendre l'avis du rabbin, comme on l'a vu plus haut, et celui de trois personnes prises parmi les טובי העיר (p. 52). Enfin, pour une délation pouvant entraîner une peine grave, il fallait, comme on l'a déjà vu aussi, un tribunal spécial composé de rabbins (p. 64). Notre document ne nous dit pas comment et par qui les sentences étaient exécutées. Le ser-

gent שליח בית דין dont nous avons parlé avait peut-être des collègues chargés de ce soin, peut-être aussi l'exécution était-elle confiée aux fonctionnaires royaux ou seigneuriaux. Dans tous les cas, la condamnation à mort du *malsin* était, sur la demande du Rab de la Cour, exécutée par la justice du roi (p. 65).

Le système des amendes était très développé.

Outre les dommages-intérêts et les amendes arbitraires en lesquels les juges pouvaient condamner les parties ou les prévenus, le règlement fixe les amendes et dommages suivants :

Amende de 200 maravédis pour désordres à la synagogue ; 300 maravédis si le cas est grave (p. 45).

Amende de 1 florin זהיב pour défaut de comparoir devant le juge après sommation de celui-ci ; 2 florins la seconde fois, 3 florins la troisième fois (p. 53).

Dommage de 1,000 maravédis pour la partie traduite contrairement au règlement devant le tribunal chrétien (p. 62).

Amende de 1,000 marav. pour le *malsin* dans certains cas (p. 63).

Amende de 5,000 maravédis pour quiconque impose, par force ou menace, le mariage à une femme ; de 10,000 maravédis pour quiconque pénètre de vive force chez une femme et profite de sa surprise pour l'épouser (p. 68 et 69).

Enfin confiscation partielle des biens de ceux qui ont, par instance, menace ou intimidation, nui à des particuliers ou à la communauté (p. 70).

Les amendes sont généralement versées dans la caisse du Talmud Tora ou de la Bienfaisance ; quelquefois leur juge ou le Rab de la Cour sont chargés d'en désigner la destination.

Dans un grand nombre de cas, le tribunal peut prononcer l'excommunication (*hérem* et *niddui* ; ces deux mots sont ordinairement réunis). Les effets de l'excommunication sont : cessation des relations avec l'excommunié, refus d'enterrement, défense de manger le pain et de boire le vin de l'excommunié (p. 62) ; son témoignage n'est plus admis en justice (p. 69). On ne voit pas si le *hérem* avait toujours tous ces effets, ou si les effets étaient gradués suivant la gravité des cas.

Le nom du *malsin* qui ne purgeait pas sa condamnation était publié dans le pays, les Juifs étaient engagés à se séparer de lui, à ne pas lui permettre de se marier avec une juive et à ne plus le considérer comme Juif au point de vue religieux, EX COSA SANTA (p. 65). La peine de la publication est également prononcée contre celui qui fournit de faux arguments aux plaideurs.

Le *hérem* était prononcé par le tribunal ; par exception, le règlement prononce directement et d'office le hérem contre quiconque recourt sans autorisation aux tribunaux chrétiens (p. 62).

Le tribunal peut prononcer des châtiments corporels (p. 64), principalement contre le malsin (p. 64), entre autres 100 coups de verge, la marque au fer rouge sur le front, sans parler de l'expulsion et de la condamnation à mort ; celui qui épouse une femme par surprise peut aussi être condamné en cent coups de verge (p. 69).

Il ne faut pas confondre avec ce *hérem* qui est prononcé dans un cas déterminé contre une personne désignée, le *hérem* général et préventif qui menace d'avance de certaines peines ou d'excommunication ceux qui manqueraient à certains devoirs ou règlements et statuts. Ce *hérem* préventif était très usité en Espagne et partout ailleurs et, d'après notre document, on en abusait même (p. 88). Ces *hérem* étaient prononcés solennellement à la synagogue et avant que l'on procédât à quelque opération importante. Notre règlement de 1432 demande la publication du hérem grave et complet (חרם חמור וגמור) à l'époque de la nomination des juges, pour que l'élection se fasse avec honneur et probité (p. 50) ; plus, un *hérem* pour la répartition de l'impôt dans la communauté (p. 85), le « *hérem* des dix malédictions » contre celui qui essayerait d'échapper aux impôts. Ce dernier *hérem* devait être publié tous les ans le samedi de pénitence (qui est appelé שבת בנחמים)[1], le matin à la synagogue, et après qu'on avait rentré dans l'arche le rouleau de la Loi ספר תורה בתיבה (p. 90). Enfin, un hérem est prononcé d'avance contre quiconque violera le présent règlement.

VI

LES IMPOTS ET LE SYSTÈME FISCAL.

Les revenus de la communauté se composent principalement d'un impôt indirect ou gabelle (ALCABALES) sur la viande de boucherie et sur le vin cascher, préparés tous les deux selon le rite juif. C'est de ces deux impôts, en réalité, que vivaient les communautés (p. 88). On avait l'habitude de les affermer tous les ans à un ARRENDADOR, de là les noms de « rente de la boucherie » et « rente du vin ». Il y avait des communautés qui, à l'aide d'éco-

[1] Voir *Revue*, t. XII, p. 130.

nomies faites sur ces rentes ou de dons et legs ou peut-être concessions royales, avaient acquis ou fait construire des maisons dont elles percevaient le loyer. Enfin, partout il y avait des institutions de bienfaisance (הקדש, הקדשות, p. 37, 40), qui possédaient sans doute un capital lentement amassé, et qui avaient aussi des revenus annuels que l'on pouvait également mettre en ferme (p. 40). Il y avait une « aumône » צדקה, entre autres une « aumône pour les Juifs pauvres de la ville » (p. 45), sûrement aussi une autre pour les Juifs de la Palestine. Un tronc de l'aumône קופה של צדקה est également mentionné (p. 53). Notre règlement crée un impôt nouveau, dit נדבה, *don* pour le Talmud Tora. Il est destiné à payer les rabbins des communautés, à entretenir les étudiants qui suivent, à la *yesiba*, les cours du Talmud. C'est un impôt extraordinaire qui s'ajoute aux impôts antérieurs et qui est perçu sur la viande de boucherie, sur le vin, les mariages, les circoncisions et les enterrements. Le tarif est minutieusement gradué : tant pour une bête de première grandeur, tant pour un veau, une chèvre, un agneau ; tant pour le vin vendu au détail, tant pour le vin en gros, un peu moins pour le vin vendu à des chrétiens (p. 34-35). Les particuliers qui vivent ou auraient des titres à vivre de « l'aumône » sont exempts (p. 36) de ce nouvel impôt.

L'établissement de l'impôt sur le vin présentait d'assez graves difficultés. D'un côté, des chrétiens faisaient concurrence aux producteurs ou marchands de vin juifs, en fabriquant eux-mêmes du vin cascher avec le concours d'israélites, et il leur était facile, si ces auxiliaires juifs s'y prêtaient, de frauder la rente du vin et de se soustraire à d'autres impôts (droits, rentes, PREMIAS, p. 71) ou frais qui paraissent avoir pesé sur le vin cascher. D'autre part, la libre concurrence ne pouvant s'établir dans un marché restreint par les règles religieuses et les règles fiscales, il fallait établir une sorte de prix de compensation qui fût à la fois équitable pour les producteurs et les consommateurs juifs. On nommait à cet effet, tous les ans, dans chaque communauté, deux taxateurs (POSTORES), dont l'un représentait les vendeurs, l'autre les acheteurs, et qui débattaient ensemble le prix auquel le vin serait vendu (p. 72). On ne savait pas trop, à ce qu'il semble (le document est fortement endommagé en cet endroit), au moins dans le cas où le vin se vendrait au prix courant du marché public de la ville, si l'impôt du vin cascher devait être supporté par le vendeur ou par l'acheteur. La surtaxe du vin pour le Talmud Tora devait être payée par l'acheteur (p. 35).

Les Juifs payaient, naturellement, des impôts au roi, au seigneur du lieu, aux églises. Ils devaient aussi des prestations diverses. Les

impôts s'appellent מס, מסים, PECHO, (c'est l'impôt direct), ממון, MONEDA, MARAVI, MARAVI DE MONEDOS ; les corvées et prestations s'appellent עבודות, SERVICIOS, PEDIDOS, ENPRESTIDOS. On avait l'habitude d'affermer les impôts dus au seigneur du lieu (p. 80), les impôts royaux étaient perçus directement. Le Rab de la cour répartissait, sans doute, l'impôt royal entre les communautés, et c'est pour cela qu'il a, entre autres, le titre de REPARTIDOR (p. 71). Une fois que la communauté connaissait le montant de la somme qu'elle devait payer, elle nommait des EMPADRONADORES (p. 84) qui étaient chargés de dresser le rôle (PADRON, p. 85), de faire la répartition (חלוק) entre les contribuables de la communauté (p. 82), et de fixer la taxe (TASA, p. 85) de chacun. Cette opération et l'élection des EMPADRONADORES se renouvelaient tous les ans. Les particuliers étaient taxés selon leurs biens et leurs affaires (p. 90); dans certaines communautés, on divisait la communauté par classes, et les contribuables de la même classe payaient probablement tous le même impôt. Cela s'appelait CANAMA (p. 79). On sait que ce dernier mode de perception existait dans les communautés du Comtat Venaissin. Notre règlement accorde (p. 88) aux veuves et aux orphelins non mariés et aux estropiés une réserve de quatre cents maravédis exempts d'impôts. Certaines personnes ou communautés étaient, comme on l'a vu plus haut, et par privilège royal, déchargées de tout impôt. Les communautés pouvaient aussi accorder ce privilège, il est clair qu'elles usaient rarement de ce droit, car la charge des exemptés retombait sur les autres. Certaines personnes influentes qui ne voulaient pas payer l'impôt suivant le taux général, ou des contribuables qui prétendaient avoir des droits plus ou moins justifiés à l'exemption, finissaient par conclure avec la communauté une sorte de contrat ou d'abonnement (תנאי) qui était tout à leur avantage (p. 78). Quand les communautés étaient petites, elles étaient ordinairement rattachées, pour le payement de l'impôt, à des communautés plus importantes du voisinage, avec lesquelles elles formaient alors une unité fiscale (p. 38).

VII

LE RAB DE LA COUR, CHEF DE LA HIÉRARCHIE.

En tête de toute cette organisation était le Rab de la Cour appelé aussi JUZGADOR OU JUEZ MAYOR (p. 71), juge supérieur des Juifs. Il

juge en seconde et dernière instance les procès dont il est fait appel, et intervient en général dans tous les cas où l'on a besoin d'une autorité supérieure pour vider un différend. C'est ainsi qu'il nomme les juges lorsque la communauté ne parvient pas à se mettre d'accord sur le choix de ces fonctionnaires (p. 50), ou lorsqu'elle demande d'autres juges que ceux de la ville (p. 55); il inscrit d'office au budget de la Communauté un crédit pour le rabbin, si les revenus de celui-ci ne sont pas suffisants (p. 37), dispose de l'excédent du revenu du Talmud-Tora (p. 37), indique la destination des grosses amendes prononcées par les tribunaux locaux (p. 62, 68 69), fixe les règles pour la perception des rentes et gabelles, si la Communauté ne parvient pas à s'entendre sur ce sujet (p. 89), vérifie les titres de ceux qui prétendent être exempts de payer les impôts royaux (p. 87), reprend et annule les privilèges ou nominations que certains particuliers se sont fait accorder indûment par la Cour (p. 75), juge les réclamations des particuliers et des communautés contre la répartition des impôts (p. 82, 83, 85), et enfin modifie les rôles de répartition entre les communautés, quand elles se trouvent chargées injustement ou à l'excès, mais à la condition qu'il consulte à ce sujet deux rabbins (p. 83). On a déjà vu plus haut que c'est lui qui probablement répartit l'impôt entre les communautés, mais nous supposons que cette répartition était plus ou moins traditionnelle ou bien fut faite une première fois par le Rab d'accord avec les auteurs de notre règlement, sans cela le Rab aurait pu aussi modifier les rôles sans consulter de rabbin. C'est le Rab aussi qui demande le concours du bras séculier pour l'exécution capitale du délateur (p. 64); enfin, quand quelque chrétien puissant veut extorquer aux communautés une concession par instance ou menace, on s'adresse à lui pour que, par son influence à la Cour, il y mette bon ordre (p. 71).

Nous ne savons combien de temps ce règlement a duré. Il a pu donner aux Juifs de Castille quelques années de bonne administration et d'entente avec le gouvernement jusqu'à l'époque ou le judaïsme espagnol a péri dans la grande catastrophe de 1492.

VIII

COMPARAISON AVEC LES INSTITUTIONS DE LA SICILE ET D'AUTRES PAYS.

Pour l'intelligence complète de ce règlement, nous avons jugé

utile de chercher un certain nombre de renseignements et de points de comparaison dans les études sur ces matières qui ont été publiées par M. de Maulde, M. Güdemann, M. F. Lionti et par nous. Les publications de M. Lionti sur l'organisation des Juifs de Sicile sont tout particulièrement précieuses pour élucider, dans notre règlement, diverses questions restées obscures, et le règlement sert, à son tour, à expliquer les institutions de Sicile. Cette comparaison nous donnera, sur des parties importantes de l'organisation des Juifs de Sicile, des vues nouvelles et tout à fait différentes de celles qui ont été exposées dans les savants travaux de M. Lionti et de M. Güdemann [1].

En comparant les textes, on sera tout d'abord frappé de l'extension extraordinaire qu'avaient obtenue certaines pratiques administratives qui s'étaient répandues chez les Juifs en Espagne, dans tout le sud de la France et en Sicile.

Une de ces pratiques les plus remarquables est celle du *manifeste* ou déclaration détaillée des biens de chaque contribuable pour servir à la répartition de l'impôt. Les règlements d'Avignon et de Carpentras en parlent sans cesse, nous avons montré autrefois que le manifeste était aussi en usage dans le Dauphiné et qu'on l'appelait en hébreu הודיעה [2]. Notre règlement de 1432 ne parle pas du manifeste, mais nous savons par d'autres témoins qu'on y recourait en Espagne [3], le manuscrit hébreu que possède la bibliothèque municipale de Perpignan montre que l'usage du manifeste existait aussi dans cette ville, on trouve même cet usage en Allemagne [4]. A Avignon, le procédé du manifeste, d'après le règlement de 1558, alternait tous les ans avec l'impôt

[1] Nous avons indiqué, dans la première note de ce travail, le titre des ouvrages de M. de Maulde et de M. Güdemann, et le titre d'un travail de M. Lionti sur la matière (nous indiquerons ce travail par le mot *Magistrature*, abréviation du titre qu'il porte). M. Lionti a encore publié à part les extraits suivants de l'*Archivio storico siciliano* : 1. *Gli Ebrei e la festa di S. Stefano*, Palerme, 1884 (*Arch. st.*, année 8 ; sera cité par nous sous le nom de *Ebrei*) ; — 2. *Le usure presso gli Ebrei*, Palerme, 1884 (*Arch. st.*, année 9 ; cité par *Usure*) ; — 3. *I Ministri della religione presso gli Ebrei di Sicilia*, Palerme, 1885 (*Arch. st.*, année 10 ; cité par *Ministri*) ; — 4. *Documenti relativi agli Ebrei di Sicilia*, Palerme, 1885 (*Arch. st.*, année 8, 1883 ; cité par *Documenti*). Notre travail sur les Juifs d'Avignon (voir première note de cette étude) sera cité par *Annuaire* I ; le troisième recueil des consultations de Salomon b. Adret, dont nous aurons souvent besoin, sera cité sous le mot *Adret*.

[2] *Revue*, t. X, p. 242.

[3] Adret, n° 396, à Saragosse ; le manifeste est appelé ici הודאה ; n° 436, à Lérida. Le billet ou registre sur lequel on inscrivait le manifeste est appelé פנקס ; *ibid.*, n° 383 Lérida ; n° 392 Tolède. Don Juan II d'Aragon, en 1404, oblige les Juifs à faire une *manifestation* publique de ce qu'ils possèdent (Fern. y Gonzalez, *Instituciones*, p. 327). Voir aussi Amador, II, p. 158-159.

[4] *Terumat haddéschen*, n°s 342, 343, הודאה.

taxé ; la taxation se retrouve aussi en Espagne [1], en Allemagne [2], elle est le système adopté par notre règlement.

A Avignon et à Carpentras les contribuables étaient divisés, selon leur fortune, en trois mains ou grases (classes) ; on a vu plus haut (§ VI) qu'un classement pareil se faisait au moins dans une partie des communautés juives de Castille ; on le retrouve en Sicile, où les membres de la première et plus haute main s'appellent *principali ;* ceux de la seconde main, *mediocri ;* ceux de la troisième et dernière, *minimi* ou *poveri* [3].

A Avignon et à Carpentras on avait des Auditeurs de comptes, chargés de vérifier la gestion financière des administrateurs sortant de fonction ; on a en Sicile les *Auditori dei conti* [4].

Partout, en Espagne, à Avignon et Carpentras, en Sicile, les fonctions sont électives et ont généralement une durée d'un an.

Ces ressemblances entre l'organisation des communautés juives en Espagne, dans le sud de la France et en Sicile, sont frappantes et nous autorisent à expliquer leurs institutions les unes par les autres.

Dans toutes ces communautés, l'origine de tous les pouvoirs, à peu d'exception près, est le conseil général (ou assemblée générale) de la communauté, מעמד הקהל. C'est ce conseil que désignent souvent les actes publiés par M. Lionti. Il peut déléguer ses pouvoirs, pour la nomination de certains officiers, soit à l'administration qu'il a nommée [5], soit à des personnes spécialement chargées de ce mandat [6].

Ce droit électoral des communautés était plus ou moins entamé, en Castille, par les prérogatives du Rab de la Cour ; il était entièrement absorbé, en Sicile, par le Juge général et universel (*Dienchelele*, c'est-à-dire דיין כללי [7]), appelé également Rab [8] de tous les Juifs du royaume. Le Rab de la Cour ou Juge supé-

[1] Adret, nos 436 et 437 Lérida ; la taxation est appelée פסק.

[2] *Terumat haddéschen*, no 344, עריכה et שומה.

[3] Lionti, *Magistrature*, doc. 15, p. 36, Messine 1452 ; doc. 21, p. 43, Palerme 1490. Des divisions de ce genre existaient parmi la population chrétienne du Comtat Venaissin et même dans le nord de la France. Voir les *riches*, *médiocres* et *moindres* à Vesoul, dans J. Morey, *La Chroniq. de l'Église de Vesoul*, Montbél., 1886, p. 97.

[4] Lionti, *Magistr.*, p. 11, et doc. 15, p. 36 et suiv., Messine 1452.

[5] Avignon, dans *Annuaire* I, p. 174 ; Maulde, art. 3, et partout en Sicile, où l'administration nomme tous les autres fonctionnaires. Cf. Isaac b. Schéschet, no 214.

[6] Lionti, *Magistr.*, doc. 12, p. 32, Palerme 1422 (quatre personnes chargées de nommer les *proti*).

[7] Voir Güdem., p. 275, qui propose דיין כולל, mais notre transcription hébraïque est plus correcte, elle correspond mieux au terme *dienchelele* et surtout au terme *diencalili* qu'on trouve dans Lionti, *Mag.*, doc. 9, p. 25 ; *inquilili* et *hinlili* (*ibid.*, doc. 10, p. 27 et 28) sont des formes altérées du même mot.

[8] *Raab*, Lionti, *ibid.*, doc. 10, p. 28 ; *Reab*, *ibid.*, p. 27.

rieur (Castille) et le Juge général (Sicile) étaient placés à la tête de la hiérarchie administrative et nommés par le roi. Nous avons fait remarquer plus haut que les fonctions de Rab de la Cour paraissent avoir été vacantes assez longtemps, après la mort de Méir Alguadez ; la même chose est arrivée en Sicile. La fonction de Juge général fut créée en 1405 et le premier Juge fut Joseph Abenasia [1]. Après sa mort, la charge resta sans titulaire pendant quelque temps, la charte qui nomme le second Juge général, Moïse de Bonavoglia, en 1438, dit formellement que la charge est *rétablie* et créée de nouveau [2]. D'après une hypothèse que nous exposons plus loin, la vacance aurait eu lieu déjà en 1422 ou quelque temps auparavant. Le troisième Juge général, Josué Benartuni, fut aussi le dernier : nommé le 30 avril 1446, il ne remplissait plus sa fonction ou était mort environ un an plus tard. Sur la demande de toutes les communautés de Sicile, qui supportaient mal l'autorité du Juge général (Messine ne s'y était jamais soumise) et qui aspiraient à ressaisir l'indépendance et les droits électoraux dont elles avaient joui, la charge de Juge général, comme il ressort d'une pièce du 4 septembre 1447, fut abolie pour toujours [3].

A partir de ce moment, toutes les fonctions deviennent de nouveau électives, comme elles l'étaient aussi la plupart en Espagne et en France. Les fonctionnaires *élus* s'appellent partout ברורים ou נבררים, quelle que soit d'ailleurs leur fonction. Les ברורים, *élus,* sont les *eletti* de Sicile [4] ; les *eletti* ne forment donc pas, comme on l'a cru, un corps à part, distinct des autres corps énumérés dans les actes, le nom s'applique à tous les fonctionnaires nommés à l'élection [5]. Ces mots ברורים et *eletti*, quand ils ne sont pas autrement définis, désignent par excellence l'administration qui dirige toutes les affaires de la communauté.

Les renseignements précis que nous avons sur les Juifs de la Sicile et du Comtat Venaissin montrent que cette administration était unique, et réunissait en ses mains le pouvoir délibérant et le pouvoir exécutif. A Avignon, c'est un *conseil* composé de

[1] Lionti, *ibid.*, doc. 6, p. 22.

[2] *Ibid.*, doc. 9, p. 25.

[3] *Ibid.*, doc. 11, p. 29. D'après Zunz, *Zur Gesch.*, p. 511, l'abolition date du 1er février 1447. Dans Lionti, *Mag.*, p. 29, l. 7, en bas, le nom du mois d'août paraît manquer.

[4] *Ibid.*, p. 11. D'après Zunz, *l. c.*, p. 511, ce sont eux qu'on appellerait aussi *jurés*. Voir les *jurados* dans F. y Gonzalez, *Istutic.*, p. 234. Les *jurés* étaient aussi très répandus dans la France municipale.

[5] *Ibid.*, doc. 12, p. 32, les douze *eletti* sont des *proti ;* doc. 16, p. 38, les douze *eletti* sont différents des *proti*.

quinze membres en 1558 [1], de douze membres en 1779 [2] ; les personnes chargées de l'exécutif sont prises dans le conseil même et s'appellent *bailons*. Il y a généralement trois bailons en fonctions, un de chaque main [3], mais le conseil en contient six, les trois autres fonctionnent l'année suivante (1558) ou remplacent les autres au bout de six mois (1779).

En Sicile, le conseil est également composé le plus souvent de douze membres, mais le pouvoir exécutif, tout en lui étant très étroitement associé et même soumis, est pris hors du conseil. Les conseillers portent le nom de *maiurenti*, *maiorenti;* les fonctionnaires chargés de l'exécutif s'appellent *proti*.

Les *maiorenti*, comme nous l'avons dit, sont ordinairement au nombre de douze [4], ils portent les noms de *duodecim electi* ou *duodecim* [5] tout court, *duodecim probi* [6]. Les douze anciens (*Seniores ;* aussi *Senatores* et *Probi*) que les *proti* doivent toujours consulter pour administrer la communauté sont évidemment encore les maiorenti [7]. A Messine, suivant le règlement de 1452, les douze maiorenti étaient pris sept dans la première main, trois dans la seconde et deux dans la troisième [8].

Les *proti* s'appellent aussi *electi* ou *deputati* [9] et même sindics [10], comme les bailons de Carpentras. Leur nombre n'est pas toujours et partout le même. A Syracuse, en 1364, il semble qu'il n'y en ait eu qu'un [11], Mazara en a « un ou deux [12] », Marsala en a deux, à ce qu'il semble [13] ; Messine, trois [14] ; Naro, en 1484, paraît n'en pas avoir du tout, ou ne pas les distinguer des maiorenti, elle désire

[1] Maulde, art. 2.

[2] *Annuaire* I, p. 170. En réalité, les quinze de 1558 se réduisent aussi à douze, plus trois bailons supplémentaires pour les manifestes.

[3] Maulde, art. 2.

[4] A Mazara 1403, il n'y a que quatre *electi* (= maiorenti) ; à Naro, en 1484, également quatre maiorenti. Lionti, *Mag.*, doc. 14, p. 34, et *Ministri*, doc. 3, p. 8. Le mot *maiorenti* a son analogue en France : mayeur, maire, mais le maire français a le pouvoir exécutif. Le nombre de douze, pour les échevins ou conseillers, était extrêmement répandu dans toute la France municipale.

[5] Lionti, *Magistr.*, doc. 16, p. 36, Marsala 1374. Zunz, *l. c.*, p. 512, appelle les probi כשרים.

[6] *Ibid.*, doc. 17, p. 39, Syracuse 1393.

[7] *Ibid.*, p. 11 et p. 12.

[8] *Ibid.*, doc. 15, p. 36.

[9] *Ibid.*, doc. 12, p. 32, Palerme 1422.

[10] Lionti, *Ministri*, doc. 3, p. 9, Naro 1484 : *prothi seu sindichi*. Les sindics ne sont donc, pas plus que les *eletti* ou les *seniores*, des fonctionnaires à part, distincts des proti ou des maiorenti.

[11] Lionti, *Usure*, doc. 1, p. 9. La pièce est déjà imprimée dans Güdemann, p. 339.

[12] Lionti, *Magistr.*, doc. 14, année 1403.

[13] *Ibid.*, doc. 16, p. 38, année 1374, et *Documenti*, p. 7, même année.

[14] *Ibid.*, doc. 15, p. 36, année 1452.

avoir de six à huit proti ou maiorenti [1]. Si les Juifs de Palerme, en 1422, prétendent que toutes les communautés juives de Sicile nomment chaque année douze proti [2], cette assertion ne paraît pas exacte, puisque nous venons de voir partout des proti au nombre de un, deux et trois, et non davantage, et il nous paraît probable que leur nombre était généralement de trois, comme celui des bailons en fonction à Avignon [3]. La seule explication qu'on puisse donner de l'assertion des Juifs de Palerme, c'est que le nombre des proti, que l'on voit encore partout égal ou inférieur à trois jusqu'en 1403 et de nouveau en 1452 et en 1484, aura été modifié par les Juges généraux et porté à douze pendant leur administration, ou que ce changement aura eu lieu pendant la vacance qui se produisit dans la fonction de Juge général après la mort du premier Juge, et qui aurait, par conséquent, déjà commencé avant 1422. Quoi qu'il en soit, en 1422, les Juifs de Palerme élurent pour eux douze proti, divisés en quatre brigades, dont chacune exerçait pendant trois mois. Cette organisation qui rappelle, pour l'alternance des fonctions, celle d'Avignon, durait encore à Palerme en 1489 [4]. Il n'est pas impossible qu'elle ait existé en même temps dans d'autres communautés, mais les exemples que nous avons donnés plus haut et en particulier celui de Messine, année 1452, prouvent qu'elle n'était pas générale.

On a déjà dit, peut-être à tort [5], que les *proti* se retrouvent en Espagne sous le nom hébreu de מוקדמין (*mucdamin*, préposés, prévôts), mais il est évident que les *mayorales* de Tudèle [6] sont les *maiorenti* siciliens. Ce mot est probablement traduit en hébreu par גדולים [7] (*guedolim*, grands), גדולי הקהל [8], גדולי העצה [9] (les grands de la communauté), et peut-être ראשי הקהל [10] (les têtes ou chefs de la communauté) et נכבדי הקהל [11] (les hommes notables ou honorés de la communauté). Notre règlement de 1432 n'a aucun de ces noms, mais il connaît les רואי צרכי צבור (*veedores?*, qui veillent aux besoins de la communauté) et les טובי העיר (les *bons* de la ville), qui sont probablement les hombres buenos du même règlement, et il résulte, pour nous, des expressions dont se

[1] Lionti, *Ministri*, doc. 3, p. 9, année 1484.
[2] Lionti, *Magistr.*, doc. 22, p. 32.
[3] Et à Carpentras.
[4] *Ibid.*, doc. 20, p. 41.
[5] Zunz, *l. c.*, p. 509 ; la réserve que nous faisons à ce sujet est justifiée plus loin.
[6] Voir plus haut, § IV.
[7] Adret, n° 443.
[8] *Ibid.*, n°s 394 et 428 ; בעלי העצה (hommes de conseil), *ibid.*, 394.
[9] *Ibid.*, n° 428. Zunz, *l. c.*, p. 513, les appelle encore חשובים.
[10] *Ibid.*, n° 443.
[11] *Ibid.*, n° 416 ; Consult. Isaac b. Schéschet, n° 228, נכבדים נאמני הקהל.

sert Salomon b. Adret dans diverses consultations [1], que les *mucdamin*, les *bons*, les *grands* ou *hommes de conseil*, les *veedores* (רואי צרכי יג'), représentent tous, avec des nuances, une seule et même administration, chargée de diriger et gouverner la communauté [2]. Dans certains endroits, les *zekénim* (anciens ; en espagnol, *viejos*, ce sont les *Seniores* et *Senatores* de Sicile) sont chargés des mêmes fonctions avec le concours des « hommes de conseil [3] ».

On peut conclure de ces indications que la distinction si nette qui existait en Sicile entre le pouvoir exécutif (*proti*) et le corps délibérant (*maiorenti*), ou même la différence moins tranchée qu'on trouve dans le Comtat-Venaissin et à Avignon entre les bailons et les conseillers, n'existait pas aussi clairement chez les Juifs d'Espagne. Les mucdamin, que ce soient ou non des espèces de proti, n'étaient obligés de prendre l'avis d'aucun conseil ; de même les *bons* (probablement au nombre de sept) [4] ; d'un autre côté, les *grands*, *anciens*, *hommes de conseil*, formant probablement des corps à effectifs nombreux [5] et qu'on est tenté de comparer aux maiorenti de Sicile, n'avaient pas besoin d'avoir à côté d'eux des proti pour exécuter leurs décisions. En général, toutes ces administrations espagnoles cumulent les fonctions des proti et maiorenti qui, en Sicile, étaient séparées, mais les unes, composées probablement de moins de membres, paraissent plutôt faites pour l'action et ressembler davantage aux proti, tandis que les autres, composées d'un plus grand nombre de personnes, sont plutôt aptes à délibérer qu'à agir et ressembleraient davantage aux maiorenti, mais il n'est pas possible, au moins dans l'état actuel des études, de faire exactement la différence entre les unes et les autres.

Comme nous l'avons fait remarquer plus haut, le corps dirigeant de la communauté est souvent désigné par le nom général de ברורים, élus [6] (les eletti de Sicile). On voit quelquefois ces *élus* faire eux-mêmes entre eux une certaine distinction entre l'exécutif et le conseil. Deux des élus de Lérida étaient chargés de la gestion financière sous le contrôle des trois autres (en tout cinq

[1] Nos 394, 416, 428.

[2] Adret, n° 394, les *mucdamin* טוענין צרכי צבור ; de même les *bons*, nos 394 et 416, נתמנו על כל ענייניהם ; les *grands de la communauté* font כל צרכי צבור, *ibid.*, n° 428.

[3] *Ibid.*, n° 394.

[4] Adret, Consultations, première partie, n° 617.

[5] Par exemple, à Tudèle, quarante-deux adelantados.

[6] Voir, entres autres, Adret, nos 422. 431, 434, 443. Le mot *néémanim*, comme nous l'avons vu, pouvait avoir le même sens.

élus), on leur avait fixé, pour chaque dépense, un maximum de deux sous qu'ils ne pouvaient dépasser sans l'assentiment de leurs collègues [1]. Une autre fois, il semble que ce maximum soit imposé au corps entier des élus de Lérida et qu'ils ne pouvaient le dépasser qu'avec le consentement des dix contribuables les plus imposés [2]. De même à Montpellier, les élus ne peuvent dépenser plus de deux sous sans l'autorisation des cinq des plus imposés [3]. Cette situation d'une partie des élus vis-à-vis de leurs collègues rappelle la situation des bailons à Avignon et Carpentras vis-à-vis du Conseil ou celle des proti de Sicile vis-à-vis des maiorenti [4]. En général, quelque étendus que fussent les pouvoirs de toutes ces administrations, *mucdamin, bons, élus*, elles avaient encore derrière elles, le plus souvent et surtout en Espagne, un corps délibérant plus nombreux, composé d'une partie de la communauté ou de la communauté tout entière, et que les conventions ou de simples nécessités morales les obligeaient de consulter au moins quelquefois, dans des cas graves. Même en Sicile nous voyons les plus imposés, sous le nom de *principali*, jouer un certain rôle dans l'administration à côté des maiorenti [5]. Ailleurs, on trouve, à côté des maiorenti, les *boni personi* et les *boni judei* [6]. On voit fort bien qu'à Montpellier les élus ne pouvaient guère prendre de mesure importante sans consulter les ראשי הקהל (principaux de la communauté, notables?) [7], et les vingt *mayorales* de Tudèle ont derrière eux une espèce de conseil composé des ADELANTADOS, qui sont au nombre de quarante-deux [8]. Toutes ces institutions, en restant partout les mêmes dans leurs traits généraux, présentaient donc, selon les temps et les lieux, et dans le détail, des variétés infinies.

Le même nom pouvait, du reste, selon les temps et les lieux,

[1] Adret, nos 386, 387.

[2] Adret, no 434, גדולי פורעי המס ; les גדולי המס sont mentionnés au no 416.

[3] Adret, no 443.

[4] A Avignon (1558), les bailons ne peuvent pas dépenser plus de 10 sous sans l'autorisation du conseil (Maulde, art. 48) ; à Messine (1452), les proti ne peuvent pas dépenser plus d'une once sans l'autorisation des maiorenti (Lionti, *Magistri*, doc. 15).

[5] Lionti, *Magistr.*, doc. 12, p. 32. Dans la France municipale du moyen âge, il y avait ordinairement, à côté du pouvoir exécutif (maire), un corps d'échevins principalement chargé de l'administration de la justice, puis un corps de conseillers, et, derrière eux, un corps plus nombreux de pairs. Dans le nord et dans l'est, la municipalité se réduisait souvent à un maire avec un conseil de douze élus, ou jurés, ou échevins, ou conseillers.

[6] Lionti, *ibid.*, p. 9, et doc. 12, p. 31 ; *Documenti*, doc. 3, p. 19 ; les *boni homini* de *Magistr.*, p. 36, peuvent désigner les administrateurs eux-mêmes.

[7] Adret, no 443.

[8] *Ordenamiento*, p. 101 et 105.

désigner des administrations munies de pouvoirs très différents. On en a déjà eu la preuve pour les *néémanim,* cela est vrai aussi, en Espagne, pour les *mucdamin* et les *bons*. Les consultations de Salomon b. Adret que nous avons citées prouvent que très souvent l'administration effective de la communauté était confiée ici à des *mucdamin;* là, à des *bons ;* or, la consultation 249 d'Isaac b. Schéschet montre les *bons* et les *mucdamin* fonctionnant simultanément dans la même communauté, et il semble que les *mucdamin* y aient le pouvoir exécutif. Mais d'un autre côté, il nous semble certain que le mot *mucdamin* est traduit par ADELANTADOS, les deux mots ont le même sens, et, dans la pièce de Tudèle dont nous avons déjà plusieurs fois parlé, on voit que la vraie administration est confiée aux mayorales, tandis que les adelantados (mucdamin) ne semblent jouer que le rôle effacé de conseil. C'est pour cette raison que nous avons dit plus haut qu'on a peut-être eu tort d'identifier les mucdamin avec les proti [1]. Les *viejos* et les *adelantados* figurent aussi simultanément à Valence [2].

Nous ajoutons encore quelques mots sur les fonctionnaires juifs de la Sicile.

Les *procuratores* (procureurs) [3] sont des personnes chargées de suivre, auprès des pouvoirs publics, les affaires de la communauté et de défendre ses intérêts. Il est probable que leur fonction était le plus souvent permanente et qu'ils comptaient ordinairement parmi les officiers. Syracuse nommait ainsi six procureurs [4] ; à Avignon, on en nommait deux tous les ans [5]. Des procureurs spéciaux et temporaires pouvaient être nommés pour des cas particuliers [6].

Les syndics, nous l'avons vu, sont les proti ; rien n'empêchait qu'un syndic fût, surtout dans des cas particuliers, nommé procureur, et comme les syndics connaissaient bien les affaires de la communauté, il était même naturel qu'on leur donnât la préférence [7].

A Palerme (1416), il y avait un baile juif [8], on suppose que

[1] Les ADELANTADOS, suivant Amador de los Rios, II, p. 73, jugeaient en première instance (au moins dans certaines communautés), et le tribunal *bêt din* n'intervenait qu'en seconde instance ; les consult. d'Isaac b. Schéschet (nos 196, 222, 234, 298, 348, 478) montrent également que les *mucdamin*, avec lesquels nous avons identifié les ADELANTADOS, avaient des pouvoirs judiciaires.

[2] *Boletin* de l'Académie roy. d'Hist., de Madrid, tome VIII (1886), p. 359.

[3] En hébreu, מורשים.

[4] Lionti, *Magistr.*, doc. 17, p. 39, année 1595.

[5] Maulde, art. 51.

[6] On voit pourtant, dans les communes chrétiennes de France, des procureurs qui semblent être des conseillers ordinaires.

[7] Lionti, *Ebrei,* p. 12.

[8] Lionti, *Magistr.*, doc. 18 et 19, p. 39 et 40.

c'était un fonctionnaire chargé d'administrer la justice et d'exécuter les arrêts ; d'après d'autres, il exerçait la police du quartier juif[1].

Les *neuf* nommés à Palerme en 1490[2] ne sont pas des officiers, ils ne font pas véritablement partie de l'organisme administratif, mais ce sont des commissaires uniquement chargés de lever un impôt extraordinaire, c'étaient de véritables *néémanim*. Dans une circonstance du même genre, les Juifs de Carpentras nommèrent neuf députés et, comme à Palerme encore, chaque *main* fut appelée à en élire trois[3]. A Avignon, en 1558, les taxateurs, qui ont une fonction analogue, sont également au nombre de neuf[4].

En opposition avec tous les officiers qui s'occupaient du temporel et s'appelaient, en conséquence, *temporales*[5], il y avait, en Sicile, des *juges spirituels* chargés, sans doute, de juger les questions et transgressions religieuses ; ce sont eux qui prononcent les excommunications décidées par les proti et les maiorenti[6]. A Naro, il y avait ordinairement deux juges spirituels et on voulut, en 1484, porter leur nombre à quatre[7]. Dans d'autres communautés, le tribunal spirituel se composait de seize personnes[8]. Ce tribunal remplit les fonctions qui, en Castille, étaient dévolues conjointement au rabbin et au tribunal civil[9]. C'est lui aussi qui s'occupait des dénonciateurs[10], dont les délits avaient, en Espagne aussi, un certain caractère religieux et se jugeaient avec le concours du rabbinat.

Du temps des Juges généraux, c'étaient eux qui nommaient tous les officiers, y compris les proti et les maiorenti, mais après que leur charge fut abolie, les officiers furent nommés, comme ils l'avaient été aussi avant la création des Juges généraux, par les proti et les maiorenti[11]. Les proti et maiorenti, à leur tour, étaient nommés, au moins avant la création des Juges généraux, par le

[1] *Magistr.*, p. 15 ; Güdem., p. 274 ; Zunz, *l. c.*, p. 514, d'après Giovanni, p. 125.
[2] *Ibid.*, doc. 21, p. 43.
[3] *Annuaire* I, p. 265.
[4] Maulde, art. 9.
[5] Lionti, *Ministri*, doc. 2, p. 8.
[6] Lionti, *Magistr.*, doc. 21, p. 46.
[7] Lionti, *Ministri*, doc. 3, p. 8-9.
[8] Güdem., p. 277, d'après Giovanni, p. 136 et 255.
[9] Voir plus haut, § IV.
[10] Les *melclini* de Giovanni sont probablement les *melsini*, dénonciateurs, traîtres (Güdem., p. 277). La *thimisia* (Güdem., p. 281) est maintenant expliquée, il faut lire *chynisia*, synagogue (Lionti, *Docum.*, p. 3) ; la *theora* de Lionti, *Ebrei*, p. 4, est la *tora*, rouleau du Pentateuque.
[11] Lionti, *Magistr.*, doc. 11, p. 29 et 30 ; doc. 13, p. 33.

conseil général de la communauté [1]. Si déjà en 1422, pendant la période des Juges généraux, les communautés élisaient elles-mêmes leurs proti [2], on peut supposer que c'était à l'époque où, suivant une hypothèse qui nous a déjà servi plus haut, la charge de Juge général était temporairement vacante. Un changement dans le mode de nomination de tous les officiers paraît s'être opéré après la suppression des Juges généraux. Les Juifs de Palerme affirmaient, en 1491, que, dans toutes les communautés juives de Sicile, les fonctionnaires nouveaux de chaque année étaient nommés par les fonctionnaires sortants [3]. Une coutume pareille existait en Espagne [4]. Elle paraît être, en Sicile, postérieure à 1452, puisque, dans cette année, comme on l'a vu plus haut, la communauté juive de Messine nommait elle-même les maiorenti ; mais il est possible que Messine formait exception, elle ne s'était pas non plus jamais soumise aux juges généraux [5].

ISIDORE LOEB.

[1] *Magistr.* ; pour les proti, doc. 12, p. 32 (1422) ; doc. 14, p. 34 (1403) ; pour les maiorenti, doc. 15, p. 36 (Messine 1452).

[2] *Ibid.*, doc. 12, p. 32 (Palerme 1422).

[3] *Ibid.*, doc. 11, p. 30 : *li officiali vecchi creano li novi.*

[4] Adret, n° 422 (Lérida).

[5] A Naro, 1484, il y a également un mode électoral particulier : les quatre maiorenti de la communauté sont nommés deux par les officiers juifs et deux par le secreto du royaume (Lionti, *Ministri*, doc. 3, p. 9).

NOTES SUR LA SYNAGOGUE D'HAMMAM EL ENF

Par son intéressante étude publiée dans la *Revue* de juillet-septembre (p. 45-61), M. David Kaufmann a rappelé l'attention sur un monument d'une haute importance, dont la disparition, ou, pour mieux dire, la dispersion momentanée ne saurait être trop regrettée des archéologues. Découverte, comme on sait, au commencement de 1883, la mosaïque d'Hammam el Enf n'a été vue, dans son intégrité, que par un seul antiquaire compétent, M. Gustave Schlumberger, qui l'a décrite rapidement dans la *Revue archéologique* (1883, t. I, p. 157). Bientôt après avoir occupé, à juste titre, l'attention de l'Académie des Inscriptions, elle fut l'objet d'une contestation entre deux personnages qui n'avaient ni l'un ni l'autre le moindre droit de la réclamer ; puis on la détacha maladroitement du sol de l'édifice qu'elle ornait et les fragments, plus ou moins maltraités, entrèrent dans des caisses où ils sont peut-être encore. J'ai lieu de croire qu'une partie de la mosaïque est au musée de Saint-Louis à Carthage et qu'une autre, la plus importante, se trouve actuellement à Lyon. Il y a donc quelque espérance de la voir un jour reparaître à la lumière, ce qui permettra de contrôler les lectures données par les premiers éditeurs. A la vérité, toutes les transcriptions de ces textes remontent à celles de M. le capitaine de Prudhomme, qui n'ont jamais été soigneusement vérifiées, et le seul document directement inspiré par l'original est une grande aquarelle à l'échelle, œuvre consciencieuse et vraiment méritoire du caporal Picquet, qui l'a exécutée sous la direction du capitaine de Prudhomme. Mais le capitaine, malgré son zèle pour l'archéologie, n'est pas un épigraphiste, et le caporal, à ce qu'il semble, ne l'était pas davantage. Aussi, tout en attribuant l'importance qu'il convient à l'aquarelle que j'ai photographiée à Sfax en 1884 et que M. Kaufmann a reproduite d'après mon cliché, ne faut-il pas perdre de vue que les lettres difficiles ou de formes peu communes ont pu, de

la meilleure foi du monde, être remplacées par d'autres. Dans l'état actuel de la question, je serais disposé à lire *Juliana p(ateressa)*, mais je ne saurais m'engager dans une discussion à cet égard, puisque le texte me semble insuffisamment établi. Je n'en veux d'autre preuve que la seconde partie de la troisième inscription, INSTRUMENTA SERVI TUI AMARONI, où le mot AMARONI a certainement été lu de travers.

Quand on a vécu pendant longtemps au milieu d'épigraphistes improvisés, qui vous présentent sérieusement des copies d'inscriptions en fac-simile où chaque rayure de la pierre est reproduite, sauf les rayures importantes qui sont les lettres, on se conforme instinctivement, en pareille matière, au précepte du vieil Épicharme : Μέμνασ' ἀπιστεῖν. Je ne discuterai donc pas, à mon tour, les lectures de M. Kaufmann et me contenterai de signaler à l'attention quelques documents relatifs au même édifice, qui se trouvent depuis peu de temps entre mes mains.

M. de Prudhomme avait annoncé sommairement la découverte de fragments de marbre et de débris d'un chandelier à sept branches (*Revue archéologique,* 1883, I, p. 161). Il adressa à l'Académie, en même temps qu'une aquarelle de la mosaïque, le dessin de quatre objets trouvés au lieu des fouilles, deux lampes en terre cuite, un chapiteau et un « fragment du chandelier à sept branches ». Ces dessins, remis à M. Renan, puis à M. A. Bertrand, furent jugés trop mauvais pour être publiés dans la *Revue archéologique*; ils restèrent dans les tiroirs de M. Bertrand, qui eut l'obligeance de nous les communiquer tout récemment. Ce sont des dessins *à l'effet,* certainement peu exacts et qui ne prennent d'intérêt que par suite de la disparition des originaux. Mais il faut bien en prendre son parti : en attendant que les découvertes d'Hammam el Enf figurent dans un musée, nous devons nous résigner à les connaître par le témoignage de ceux qui les ont vues. Or, quelque imparfaits que soient les dessins du capitaine de Prudhomme, ils sont l'œuvre d'un homme de bonne foi, incapable d'une mystification : cela suffit pour ne pas les rejeter dans le barathre des *documents à consulter,* qui restent inédits et qu'on ne consulte jamais.

L'une des lampes dessinées par M. de Prudhomme représente un chien courant et porte la mention suivante : « Lampe trouvée dans la fouille ; au 1/2. L'animal figuré est un *slougui,* chien arabe. » Ce modèle de lampe étant connu et commun, il me semble suffisant d'en signaler l'existence. L'autre lampe est plus intéressante. Le dessin porte également la mention : « Lampe trouvée dans les fouilles, au 1/2. » J'ai calqué aussi fidèlement que pos-

sible le dessin de M. de Prudhomme et je l'ai fait reproduire à la grandeur de l'original par la zincogravure (fig. 1). Le symbole représenté sur la lampe est le chandelier à sept branches, qui figure, comme l'on sait, sur les lampes juives de l'époque romaine. Je suis moins certain que M. Kaufmann que ce symbole n'ait

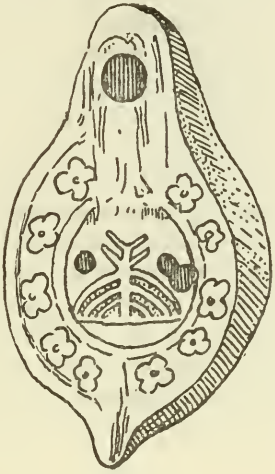

Figure 1.

jamais été employé par les chrétiens. Sans vouloir revenir sur une discussion dont on trouvera les éléments dans Martigny et Krause, je rappellerai que le R. P. Delattre, directeur et fondateur du musée de Saint-Louis à Carthage, a signalé une inscription trouvée dans cette ville même, au-dessous de laquelle sont représentés le chandelier et la palme. L'inscription porte :

VICTORINUS
CESQUET IN PACE
ET IRENEV...

Or, la formule CESQUET IN PACE paraît bien chrétienne et le P. Delattre n'a pas tort d'insister, à ce propos, pour qu'on n'abandonne pas sans nouvel examen l'opinion de Bosio, qui ne voyait pas dans le chandelier un symbole exclusivement judaïque [1].

En revendiquant le chandelier pour les Juifs seuls, M. Kauf-

[1] Delattre, *Lampes chrétiennes de Carthage*, Lyon, 1880, p. 38. — Il est à regretter que ce livre, très consciencieusement illustré, soit aussi peu connu des archéologues.

mann voit, au contraire, dans le paon et les poissons non pas des symboles communs aux deux croyances, mais des motifs de décoration qui n'ont ici rien de symbolique. Je le suivrais difficilement dans cette voie. Les savants auteurs qui ont créé l'archéologie chrétienne se sont donné beaucoup de mal pour établir le sens symbolique de certaines représentations, comme celles du paon et du lièvre, que l'on trouve sur les monuments chrétiens primitifs. Martigny avoue qu'on n'est encore arrivé là-dessus à aucune conclusion certaine. Pour moi, je ne puis m'empêcher de croire que le paon et le lièvre symboliques s'expliquent comme le poisson, ἰχθύς, à savoir Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ. Il faut se souvenir que le christianisme primitif est hellénique, et que *paon*, *lièvre* se disent en grec ταώς, λαγώς [1]. Dans ces deux mots, on a les lettres Α et Ω tantôt juxtaposées, tantôt disposées symétriquement autour d'une lettre qui forme comme le centre du vocable. Peut-être n'en fallait-il pas davantage pour que ces mots devinssent des signes de reconnaissance, et que leurs images prissent la valeur de symboles. La juxtaposition des lettres Α et Ω était certainement recherchée par les chrétiens. Je reproduis ici le dessin d'une cuiller en argent que j'ai copiée au musée de Mayence (fig. 2) ; elle a été trouvée dans le Palatinat, à Ibener-Hof, mais je ne sais si elle a été déjà publiée [2].

Figure 2.

Les lettres CAWV, de part et d'autre du chrisme, n'ont aucun sens, à moins qu'on n'y reconnaisse une sorte de cryptogramme pour CV AW, *tu es l'alpha et l'oméga*. Mais j'ai hâte de revenir aux croquis du capitaine de Prudhomme.

Le second dessin, que j'ai calqué fidèlement, représente la moitié d'un chapiteau en marbre d'ordre composite ; notre gravure (fig. 3) le reproduit au douzième de la grandeur naturelle. La seconde moitié était intacte, mais M. de Prudhomme s'est contenté d'inscrire sur son dessin : « L'autre côté identique ». Ce chapiteau ne peut guère être antérieur au IVe siècle après J.-C.

[1] Les voyelles de λαγώς sont α, ω, et les consonnes sont les mêmes que celles de λόγος, *Verbum*.

[2] Il n'en est pas fait mention dans le petit *Corpus* des cuillers inscrites publié par M. Fröhner dans les *Kritische Analekten*, p. 57 (*Separat-Abdruck aus dem Philologus, Supplementband V, Heft* I).

J'arrive au plus important des dessins inédits de M. de Prudhomme, celui qui porte la mention : « Pied du chandelier à sept branches ». M. de Prudhomme n'a pas indiqué la matière, mais il est évident, d'après l'exécution du croquis, que c'est du marbre.

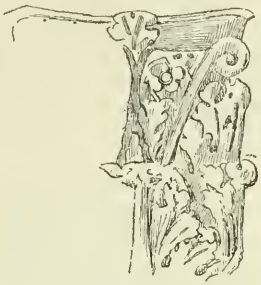

Figure 3.

Le dessin original étant assez effacé, je ne puis garantir le contour à gauche du pivot central (fig. 4). L'intérêt de ce fragment me semble singulièrement augmenté par la comparaison avec un objet

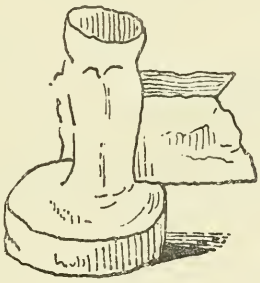

Figure 4.

analogue qui se trouve aujourd'hui au Cabinet des Médailles à Paris (fig. 5). Nous l'avons découvert, M. Babelon et moi, au cours des fouilles pratiquées par nous à Carthage, dans les premiers mois de 1884. Un dessin en a été publié, avec la relation de nos fouilles, dans le *Bulletin du comité des travaux historiques* (1886, p. 11); mais ce recueil, comme tous les recueils officiels, étant très peu répandu, je crois nécessaire de reproduire ici la gravure donnée par le *Bulletin*. D'après une mention inscrite sur le dessin de M. de Prudhomme, le fragment qu'il a trouvé à Hammam el Enf aurait $0^{m},108$ de haut; le nôtre est un peu plus petit, $0^{m},085$, et sa largeur atteint $0^{m},11$. Il est probable que ces deux marbres

ont fait partie d'objets analogues. Celui de Carthage présente en outre trois petits tenons à la partie inférieure, marqués en pointillé sur la gravure, parce qu'ils ne sont pas visibles pour le spectateur qui regarde l'objet d'en haut. L'inscription gravée sur le fragment de Carthage n'a pas encore été expliquée. Le premier caractère à droite ressemble à un *schin,* le second à un *lamed,* le quatrième à un *aïn :* quant aux autres, ils se rapprochent davantage des formes phéniciennes. N'étant pas hébraïsant, je livre ce monument aux conjectures des savants spéciaux ; je puis d'ailleurs leur garantir l'exactitude de la reproduction.

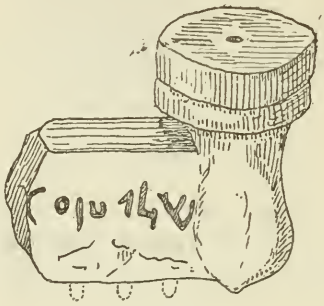

Figure 5.

Ce curieux objet, que nous avions publié sans hasarder une explication, paraît bien déterminé par la découverte de M. de Prudhomme : c'est un fragment d'un chandelier à sept branches. Il s'est trouvé dans une grande tranchée avec des lampes chrétiennes, des débris de vases et quelques objets phéniciens, comme le masque peint et le bas-relief en ivoire que nous avons publiés (*Bulletin,* pl. I, p. 28). Il faudrait admettre que dans les bouleversements dont le sous-sol de Carthage porte partout la trace, les restes d'une synagogue juive se sont confondus avec des débris romains.

Je dois encore, pour répondre à une observation peu fondée de M. Kaufmann (*Revue,* juillet-octobre, p. 59), ajouter quelques mots sur la véritable forme du nom de la ville appelée *Hammam el Lif* dans le dialecte tunisien. Je les extrais du second volume du grand ouvrage de M. Tissot, *Géographie de la province romaine d'Afrique,* dont je prépare actuellement la publication (p. 125) :

« Shaw écrit *Hammam-Leef,* Peyssonnel *Emmelif,* Desfontaines *Mamelif.* La prononciation locale est effectivement *Hammam-Lif;* mais le véritable nom est *Hammam el-Enf,* حمّام الانف,

« les bains du nez, de la pointe ». Ce dernier mot fait allusion à la saillie très prononcée que dessine, au-dessus des thermes, l'éperon du Djebel bou Kourneïn, auquel les indigènes donnent le nom de *Darbel Sidi-Ali.* »

M. de Mas-Latrie a émis, au sujet de l'inscription d'Hammam-el-Enf, une conjecture assez hasardeuse, que je rappellerai ici pour mémoire [1]. Il pense que les Berbères orthographiaient le nom NARONITANVS sous les formes suivantes : GNARONITANVS, GNARITANVS, et GVNRITANVS. Hammam el Enf est identique à la localité romaine dite *ad Aquas,* que Wilmanns (et non pas Mommsen, comme écrit M. de Mas-Latrie) a crue identique aux *aquæ Gummitanæ* (*Corpus inscriptionum latinarum,* t. VIII, p. 132). Pour M. de Mas-Latrie, *Gummitanus* est une forme adoucie du berbère *Gumritanus,* qui serait identique à *Naronitanus.* La ville de Gummis a été l'un des centres du christianisme en Tunisie jusqu'à une époque avancée du moyen âge. M. de Mas-Latrie croit que la mosaïque d'Hammam el Enf est chrétienne, ce qui me semble une première erreur ; et quant à l'identification de NARON avec GVMMIS, je pense que le phonétiste le plus intrépide hésiterait à l'admettre. La synonymie de Gummis et d'Hammam el Enf, proposée par Wilmanns, est d'ailleurs une simple hypothèse ; M. Tissot inclinait à placer cette ville plus près de Carpi.

SALOMON REINACH.

[1] Mas-Latrie, *Bibliothèque de l'École des Chartes,* 1883, p. 72 ; *Revue Archéologique,* 1883, t. I, p. 234 ; *Relations et commerce de l'Afrique septentrionale,* Paris, 1886, p. 26.

LE MIDRASCH TANHUMA

ET

EXTRAITS DU YÉLAMDÉNU ET DE PETITS MIDRASCHIM

M. Salomon Buber, conseiller à la chambre impériale de commerce de Lemberg, s'est imposé la tâche très louable et très ardue de donner des éditions critiques des Midraschim. M. Buber, comme M. S. J. Halberstam, de Bielitz, M. A. Epstein, de Vienne, et le regretté M. Straschun, de Vilna, appartient à cette école d'amateurs de la littérature rabbinique, que leur commerce n'empêche pas de se vouer aux études. Tels autrefois les docteurs du Talmud : Akiba, Méïr, Johanan le cordonnier, Isaac le forgeron, et, au moyen âge, les rabbins, qui, non contents de ne point recevoir de rémunération pour l'enseignement qu'ils répandaient à profusion et l'administration des affaires de leur communauté, partageaient encore leurs revenus, parfois très modestes, avec leurs disciples. Tel était le cas, par exemple, de Raschi et de ses disciples, à Ramerupt, des rabbins de Paris et des environs, et de ceux de Provence. Nous pourrions étendre cette liste. Espérons que l'espèce de ces savants désintéressés ne se perdra pas et que la littérature rabbinique comptera toujours à son service des hommes aussi distingués. M. Buber, dans cette légion de travailleurs, tient un rang des plus éminents. On lui devait déjà de nombreux articles et monographies scientifiques dispersés dans des périodiques hébreux (entre autres, la collection des passages connus du Midrasch *Abkir* et du Midrasch *Debarim Zuta*), des excellentes éditions d'ouvrages midraschiques, celle de la Pesikta de R. Kahna (Lyck, 1868), et celle du *Lekah Tob*, sur la Genèse et l'Exode, de Tobia ben Eliézer (Vilna, 1880). Il vient d'acquérir un nouveau titre à notre reconnaissance en publiant un *Midrasch Tanhuma* différent de celui qui a été imprimé. Comme les précédentes édi-

tions, celle-ci est faite à l'aide de mss., au nombre de neuf, appartenant à différentes bibliothèques et inédits jusqu'à ce jour. L'ardeur de notre auteur ne se ralentit pas et il prépare en ce moment une édition critique du Midrasch sur Esther et les Psaumes, en se servant de tous les mss. connus et d'un Midrasch inédit, intitulé *Sékhel Tob*, de Menahem ben Salomon, qui fut probablement un rabbin provençal.

Ce Midrasch Tanhuma, comme l'a déjà montré Zunz [1], est cité par divers auteurs, tantôt sous le titre de *Yelamdénu*, tantôt sous celui de *Tanhuma*. Le texte du *Yelamdénu* n'a pas encore été découvert [2], mais, comme nous l'avons dit, nous possédons aujourd'hui deux rédactions différentes du *Tanhuma*, celle qui a été imprimée plusieurs fois et celle de M. Buber. Si les titres *Yelamdénu* et *Tanhuma* désignent souvent un seul et même ouvrage, cela provient probablement de ce que, dans une rédaction, ce Midrasch commençait par les mots : *Yelamdénu rabbénu* (ou peut-être chaque *sidra*, comme dans le והזהיר), et, dans une autre, par les mots : *R. Tanhuma patah*, ou *darasch*, de même que, chez les anciens, le Midrasch Bereschit Rabba porte le nom de *Bereschît de R. Oschia*. Mais on verra par la suite que Yelamdénu est très souvent le titre d'une rédaction distincte.

Quoi qu'il en soit, l'auteur du Tanhuma n'est certainement pas le docteur de ce nom, qui n'y paraît pas très souvent, et il est bien inutile de consacrer plusieurs pages, comme l'a fait M. Buber, à le démontrer. Le savant éditeur se donne également beaucoup de mal pour prouver que, contrairement à l'opinion générale, ce Midrasch Tanhuma est antérieur au Tanhuma imprimé et au Yelamdénu, que celui-ci n'en est qu'une deuxième rédaction et celui-là la fusion de ses deux devanciers. M. Buber montre toujours beaucoup de tendresse pour les textes qu'il publie, il veut à toute force qu'ils aient le mérite de la plus haute antiquité. Autrefois, c'était la Pesikta qui était « le plus ancien recueil aggadique » ; aujourd'hui son amour se reporte sur son dernier-né et c'est ce nouveau Tanhuma qui est le plus ancien ouvrage aggadique. Il serait même antérieur au Talmud de Babylone, car il cite les *halakot* non suivant le Talmud, mais selon la Mischna et la Tosefta. Pour ce qui concerne le Yelamdénu, M. Buber aurait dû voir que, à en juger par les fragments qui nous en restent, la langue seule montre qu'il a été écrit avant le Tanhuma ; le Tal-

[1] *Gottesdienstl. Vorträge*, ch. XII.

[2] Le ms. de Cambridge qui porte le nom de Yelamdénu est le Tanhuma. Voir l'introduction de M. Buber.

mud de Babylone y est cité [1]. Il est, à notre avis, le plus ancien des trois textes dont nous parlons en ce moment, et cependant, selon M. Zunz, il appartient, au plus tôt, à la seconde moitié du IXe siècle. M. Joel Müller, qui connaît admirablement la littérature des Gaonim, dans son dernier travail [2], montre que le Yelamdénu-Tanhuma a utilisé le Talmud de Babylone dans sa rédaction actuelle. M. Buber va plus loin encore et il veut que les rédacteurs de Bereschit Rabba, de Vayikra Rabba et de la Pesikta aient puisé à pleines mains dans le Tanhuma qu'il édite. Force lui est alors de corriger tous les passages qui ne concordent pas avec ce texte : c'est le chaos. Lorsque parut l'ouvrage de M. Buber, en en rendant compte dans le *Jewish Chronicle*, je disais qu'à première vue, ce Midrasch faisait tout l'effet d'un recueil récent, remontant au plus haut au IXe siècle. Depuis, MM. Weiss et Epstein ont apporté des arguments nouveaux et de poids à cette thèse et ont prouvé surabondamment que l'auteur de ce Tanhuma s'est servi du Talmud de Babylone et même de Midraschim beaucoup plus récents [3]. Si on n'admet pas que ce texte soit une traduction comme le ה' ראו, et c'est une hypothèse insoutenable, on ne peut s'expliquer qu'il soit écrit en néo-hébreu. C'est là un des caractères des Midraschim postérieurs. En outre, les formules ילמדנו רבנו et כך שנו חכמים nous mènent à l'époque des Scheeltot et des consultations des Gaonim.

Si la thèse de M. Theodor [4] est vraie que ce nouveau Tanhuma est une collection d'homélies fondée sur le cycle triennal des lectures sabbatiques, les autorités des écoles de Babylone auraient certainement passé ce Midrasch sous silence, tandis qu'on en aurait fait mention dans le Talmud de Jérusalem, puisque le cycle de trois ans est palestinien. Si le Midrasch Tanhuma était ancien, on y aurait rencontré le dicton כתם מדרש תנחומא. Il est probable que dans le midi de l'Italie, où on suivait le Talmud de Jérusalem et non celui de Babylone, on garda le cycle de trois ans jusqu'à l'époque où le Talmud de Jérusalem y fut supplanté par celui de Babylone et, par conséquent, le Tanhuma pourrait être un produit des écoles de Bari et d'Otrante.

M. Buber, dans le dixième chapitre de sa préface au Tanhuma donne une liste très abondante des auteurs qui citent des passages du Tanhuma et du Yelamdénu. Elle commence par les noms de Ahaï Gaon, et des Halakhot de Yehoudaï Gaon (*sic*); il est superflu

[1] Voir, ci-dessous, paragraphes D et E.
[2] *Briefe u. Responsen in der vorgeonaïschen Zeit;* voyez plus haut p. 149.
[3] *Beth Talmud*, t. IV et V.
[4] *Monatsschrift*, de Frankel-Graetz, 1885, 1886.

de dire que ces rabbins ne pouvaient pas connaître cet ouvrage, puisqu'il n'était pas encore né. Peut-être Saadia et Haya Gaon s'en sont-ils servis, mais on ne sait pas si les consultations qui le font croire appartiennent vraiment à ces rabbins, car on a mis au compte des Gaonim beaucoup de consultations sur lesquelles ils n'ont aucun droit. Le premier auteur qui mentionne le Yelamdénu est R. Nissim Gaon ; après lui vient R. Nathan de Rome, puis Raschi, qui cite souvent le nouveau Tanhuma. C'est au moins ce que prétend M. Buber, mais M. Epstein a montré que plusieurs des passages que Raschi donne comme tirés du Tanhuma ne se trouvent pas dans celui de M. Buber [1]. M. Buber a, il est vrai, répondu avec succès à quelques objections de M. Epstein, mais le fond de l'argumentation contre l'antiquité du Tanhuma n'en est pas ébranlé. Nous ajouterons quelques noms à ceux des auteurs qui citent le Tanhuma et nous reproduirons les passages des écrivains anonymes qui le mentionnent. En outre, nous publierons ici *in extenso* des extraits inédits du Yelamdénu, dans l'espoir que ces matériaux pourront un jour servir à la reconstitution de ce Midrasch perdu. Faisons remarquer, à ce propos, qu'il y avait encore vers la fin du xve siècle des exemplaires du Yelamdénu en Italie et au Yémen et qu'au moyen âge, c'était surtout en Italie et en Provence que ce recueil était cité, tandis qu'en Allemagne et dans la France du Nord, c'était le Tanhuma.

CITATIONS DU YELAMDÉNU.

A. — Moïse ibn Thabbon, dans ס׳ פיאה, ms. d'Oxford, Opp. 241 ; (catal. 938) § 72.

ילמדנו פרשת אחרי מות. אמר ר׳ ברכיה ברבי וכו׳ צדיק ומושיע אין כתוב כאן אלא ישעך כביכול הוא נושע א״ר מאי[ר] ויושע י״י ביום ההוא כביכול הוא גדל. אמר ר׳ אמי נשה מקלס לכנסת ישראל אשריך ישראל עם נושע בי״י. משל באדם שיש בו סאה שלח חציה של מעשר שני מהו עושה נותן מעות ופודה אותם כך ישראל במה הם נפדים כביכול בהב״ה. עם נושע בי״י אמ׳ הב״ה בעולם הזה הייתם נושעים על ידי בני אדם במצרים על ידי משה ואהרן בימי סיסרא על ידי ברק ודבורה במדינים על ידי שמגר ועל ידי בשר ודם הייתם הוזרים ומשתעבדים אבל לעתיד לבא אני גואל

[1] M. Epstein, dans le même article, montre que le Tanhuma imprimé sur l'Exode n'est pas le Yelamdénu entier, comme le veut M. B., mais n'en est qu'un extrait.

אתכם ושוב אין אתם משתעבדים עם נושא בר"י תשועת עולמים לא תבושו ולא תכלמו עד עולמי עד.

B. — Israël fils de Joseph Al-Nakawah, de Tolède, dans son ouvrage de morale מנורת המאיר (ms. de la Bodléienne, Opp. 146 ; catal. 1312), au f° 50 *a* [1] :

וגרסינן במדרש ילמדנו ילמדנו רבי' כמה תפלות יתפלל אדם שמונה עשרה. אמר ר' שמואל בר נחמני כנגד שמונה עשרה פעמים שהאבות כתובים בתורה הראשון פקוד יפקוד אלהים אתכם . . . ולויעקב. ר' יוחנן אומר כנגד שמונה עשר צוין של משכן שהם בספר ואלה שמות וסוף הספר כאשר צוה י"י את משה. ר' סימון אומר כנגד שמונה עשרה חוליות שבשדרה שבשעה שמתפלל וכורע צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה. שנא' כל עצמותי תאמרנה י"י מי כמוך. ר' שמעון אומר כנגד שמונה עשרה מזמורים שמראש תלים עד יענך י"י ביום צרה ית' ויתעלה שמו של הקב"ה שהוא שומע תפלתן של ישראל בשעה שמתפללין ושמתחננין לפניו ואע"פ שאינן ראוין שתקבל כל תפלתן מפני חטאתן.

Il est toutefois possible que le signe placé sur le second ילמדנו indique qu'il faut rayer ce mot ; en ce cas, le passage en question serait tiré d'un Midrasch anonyme mentionné souvent par Israël. Il cite plusieurs extraits du Tanhuma, de la Pesikta, et un seul d'un ספרא דאגדתא, que nous reproduirons ailleurs avec les passages tirés du Midrasch יהי אור (qui est identique avec le fameux Zohar [1]), extraits pour la plupart en hébreu [2].

C. — Makhir ben Abba Mari, qui, dans le Yalkout sur les Psaumes (ms. d'Oxford, Opp. 22, catal. n° 167 ; la préface en est imprimée), cite plus de cent fois le Tanhuma, n'y donne que les deux extraits suivants du Yelamdénu. Il en cite davantage dans le Yalkout sur Isaïe et les douze petits Prophètes [3].

[1] M. Schechter (*Monatsschrift*, 1885, p. 114-126 et 234-240) a donné une description détaillée de ce ms., dont une petite partie seulement est imprimée (voy. Steinschneider, *Catal. Bodl.*, col. 1162) ; il ne faut pas confondre cet ouvrage avec son homonyme, composé par Isaac Aboab ou Abohab. Ajoutons encore qu'Ephraïm, un des fils de notre Israël, est mort à Tlemcen en 1442 (Weil, *Le Cimetière israélite de Tlemcen*, Avignon, 1881, p. 6), tandis qu'Israël fut brûlé sur le bûcher à Tolède, en 1393. Nous reviendrons sur la famille Nakawah dans un article sur les rabbins de Magreb, que nous nous proposons de publier ici, article qui formera un supplément au travail de M. Abr. Cahen, inséré dans les *Mémoires de la soc. arch. de la province de Constantine*, 1867.

[2] C'est un fait curieux que, vers la fin du XIV° siècle, on ne cite pas le nom du Zohar en Espagne.

[3] Voir dans la suite de cet article le Yalkout sur les douze prophètes.

F° 205 *b*. ר׳ ברכיה פתח אחות לנו קטנה ושדים אין לה. וכו׳ למדנו? באברהם כשהשליכו נמרוד לתוך כבשן האש. קטנה שעדיין לא עשה לו הקב״ה נסי׳ ולמדה נקרא שמו אחות שאיחה את העולם לפני הקב״ה כאדם הזה שקורץ ולא מאחה לפיכך נקרא שמו אחות לנו קטנה שעדיין לא היה לו בנים. מה נעשה לאחותינו ביום שיודבר (*sic*) בה ביום שיאמר נמרוד להשליכו לתוך כבשן האש. אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף אם הוא נותן נפשו כזו החומה שהי׳ עומד׳ בפני ויומסור נפשו על קדושת שמי נבנה עליה טירת כסף אלו ישראל שנקראו כנפי יונה נחפה בכסף. ואם דלת היא ואם דל הוא מלמסור נפשו על קדושת שמי נצור עליה לוח ארז. מה צורה שבלוח ארז נוחה להטשטש כך אבינו אברהם אינו משגיח עליו אמ׳ אברהם אני חומה ושדי כמגדלות ליתן נפשי על קדושת שמך ולא אני בלבד אלא ושדי כמגדלות בני חנניה מישאל ועזריה ודודו של ר׳ חנינא בן תרדיון וחביריו שנתנו עצמם על קדושת השם לפיכך אז היתי בעיניו כמוצאת שלום:

F° 364. בא וראה כל מי שבקש לעשות עצמו אלוה בונה לו פלטרין בתוך המים וסתם מי נילוס שלא ירדו לים והיו המים מתגברין ותולין את הפלטרין נמצא הוא למעלה שנאמר דבר ואמרת כה אמר ר״י אלהים הנני אליך פרעה מלך מצרים התנין הגדול הרובץ בתוך יאוריו א״ל הקב״ה רשע במים נתגאית בהם אתה מת שנא׳ ונער פרעה וחילו בים סוף סנחריב עשה לו פלטרין לפני הלבנון במגנין למעלה משני הרים גבוהים והיו מעינות יוצאים מן ההרים ותולין לו פלטרין שלו למעלה שנא׳ הנה אשור ארז בלבנון יפה ענף וחרש מצל וגובה קומה ובין עבתו היתה צמרתו מים גדלוהו תהום רוממוהו וכתיב ויך בגדלו ארך דלותיו כי היה שרשו אל מים רבים וכה״א אני קרתי ושתיתי מים ומה היה סופו כה אמר ר״י ביום רדתי שאולה האבלתי כסיתי עליו את תהום:

D. — Jacob fils de Hananel Sikeli (de Sicile), qui, d'après un Midrasch du Yémen composé en 1484-92 [1], se rendit de Damas à Aden, cite dans son ouvrage aggadique sur le Lévitique, intitulé תלמוד תורה (ms. de M. de Günzburg, n° 512), quelques passages du Yelamdénu [2].

[1] Ms. de la Bodléienne, n° 2493 du Catalogue.

[2] Relevons, en passant, pour l'histoire littéraire, ces mots de la préface :

וכבר כתבתי ובארתי מקצתם בתפלתי שסדרתי על סדר עשר ספירות וגם בשני ספרים שחברתי בספר הנקרא תורת המנחה. ובו הם גנוזים ומבולעים בחדרי קרביו. וגלוים ומפורסמים בספר השני הנקרא יין המשומר בענביו.

Le תורת המנחה se trouve à Oxford (Catalogue, n°s 984, 985, 986), où l'auteur renvoie au présent ouvrage. Il est possible que la date 1444 qu'on trouve dans le n° 984 se rapporte à la composition de l'ouvrage, et non à la copie, comme le dit le catalogue.

I. — (ויקרא) זש"ה קרב אתה ושמע וגו' מה שלא יכלו ששים רבוא לשמוע שמע משה לעצמו שקרא הדבר שנאמר ויקרא אל משה וגו' ולא ניזוק ללמדך שגדולים הצדיקים יותר ממלאכי השרת שמלאכי השרת אינן יכולין לשמוע קולו שנא' וי"י נתן קולו לפני חילו וגו':

II. — נפש כי תחטא בשגגה. והלא דברים ק"ו ומה אם מי שלא נתכוון לחטוא וחטא מעלה עליו הכתוב כאילו חטא המתכוון לחטוא וחטא על אחת כמה וכמה:

III. — מרבה ומילמדנו בנה. או מכל אשר ישבע עליו לשקר ושלם אתו בראשו אותו הוא משלם ואינו משלם תשלומי כפל אוציא תשלומי כפל ולא אוציא ארבעה וחמשה ת"ל בראשו בראשו הוא משלם ואינו משלם תשלומי ד' וה':

IV. — שנאה תעורר מדנים שנאה שנתן אהרן בין ישראל לאבי' שבשמים היא עוררה ריבי ריבים וכו' באהרן התאנף ה' וגו' ועל כל פשעים תכסה אהבה תפלה שנתפלל משה עליו כסתה פשעו אמר משה לפני הקב"ה הבאר שנואה ומרמיו חביבין חלקתה כבוד לעצים בשביל בניהן התנינן תמן כל העצים כשרין חוץ משל זית ומשל גפן ולאהרן אין אתה חולק כבוד בשביל בניו אמר לו הקב"ה חייך שאני מקרבו בשבילך ולא עוד אלא שאני עושה אותו עיקר ובניו טפלה הה"ד צו את אהרן ואת בניו לאמר וגו':

V. — (צו) ת"ר מנין לעשות זמן בבמה בזמן אהל מועד ת"ל תורת זבח השלמים לעשות זמן בבמה בזמן אהל מועד. תורת זבח השלמים על תודה בזמן אוהל מועד. תורת זבח השלמים על תודה מלמד שנשחטת לשם תודה ולשם שלמים. יכול אף שלמים נשחטו לשם שלמי' ולשם תודה ת"ל זאת תורת זבח השלמים על תודה מה שלמים טעונין סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק אף תודה תטען סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק. משום ר' ישמעאל אמרו לפי שיצא לידון בדבר חדש יכול אין לה תידושה ת"ל תורת זבח השלמים על תודה מה שלמים טעונים סמיכה ונסכים תנופת חזה ושוק אף תודה תטעון סמיכה ונסכים תנופת חזה ושוק. תורת זבח השלמים על תודה מה שלמים באין מן המעשר אף תודה תבא מן המעשר אמר הבא עלי תודה סתם יכול יביא מן המעשר ת"ל תורת השלמים עכ תודה מה שלמים פירש מן המעשר מביא מן המעשר אף התודה פירש מן המעשר לא פירש מן המעשר אינו מביא אלא חולין. ומנין ללחם שיבא מן המעשר ת"ל שלמים אשר יקריב מה שלמים מן המעשר אף הלחם יבא מן המעשר אמר הרי עלי תודה מן המעשר ולא פירש לחמה מן המעשר יכול יביא מן המעשר ת"ל שלמים אשר יקריב מה שלמים פירש מה (מן) המעשר מביא מן המעשר לא פירש מן המעשר אינו מביא אלא מן החולין אף הכתם כן אמ' הרי עלי תודה מן החולין ולחמה מן המעשר פירש כן יכול יביא ת"ל שלמים אשר יקריבו לי"י אמ' הרי עלי תודה ולחמה מן המעשר יביא תודה מן המעשר הלחמן מן החולין אע"פ שפירש לחמה מן המעשר לא יביא

אלא מן החולין יכול יביא מחט (*sic*) מעשר שני ת"ל שלמים אשר יקריב מה שלמים מן הלקוח בכסף מעשר אף הלחם מן הלקוח בכסף מעשר:

VI. — ויעש משה וגו' ותקהל העדה אל פתח אוהל מועד כיצד היו זקנים יושבין פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי הקדש וכשמניחין את התיבה פניהם כלפי העם ואחוריהן כלפי הקדש וכשהכהנים נושאין כפיהן כלפי העם ואחוריהן כלפי הקדש. חזן הכנסת פניו כלפי הקדש והעם פניהם כלפי הקדש שנ' ותקהל העדה אל פתח אוהל מועד:

VII. — ילמדנו רבנו תלים ויראו אלהים כי טוב מאד אין ויראו אלא שמחה שנ' וראך ושמח בלבו כיון שחטא אדם סילק שכינתו למרום אמר הקב"ה אני שאני אלוהו של עולם לא שמחתי בעולמי והרשעים שמחים הה"ד ישמח י"י במעשיו שמח לא נאמר אלא ישמח ואימתי ישמח לעתיד לבוא אם הקב"ה לא שמח בני אדם איך"ו. הוי אמרתי להוללים אל תהולו וגו' אמר ר' שמואל כל שבעת ימי הסנדה היה הקב"ה מפתה את משה שילך בשליחותו שנ' ויאמר משה אל י"י בי אדני לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשום ולבסוף אמר שלח נא ביד תשלח אמר לו הקב"ה חייך שאני צוררה לך בכנפיה ואימתי פרע לו ר' ברכיה אמר כל שבעת ימי אדר היה משה מבקש תפלה ותחנונים שיכנס לארץ בשביעי אמר לו כי לא תעבור את הירדן הזה ר' חלבו אמר כל שבעת ימי המלואים היה משה מבקש לשמש בכהונה גדולה ולבסוף כתיב ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו וגו':

VIII. — (שמיני) ושור ואיל ושלמים לפי שנדמת העבירה לשני מינין לפיכך הביאו שני מינין ומנין שנדמת העבירה לשני מינין שנ' עשו להם עגל מסכה ולהלן הוא אומר וימרו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב יבא שור ויכפר על מ[ע]שה עגל אמר להם משה לישראל תדעו שנתרצה המקום לכפר על עונותיכם עבירה שאתם מתיראים ממנה זבחו לפני המקום שנ' לזבח לפני י"י אמרו ישראל למשה וכי היאך מדינה מקלס' את המלך ואינה רואה את המלך אנו' להם על מנת כן שנ' כי היום נראה אליכם:

IX. — ויאמר . . . הוא אשר דבר י"י וגו' זה הדבר נאמר למשה בסיני ולא ידעו עד שבא מעשה לידו כיון שבא מעשה לידו אמר לו משה לאהרן אהרן אחי לא מתו בניך אלא על קדושת שמו של הקב"ה שנא' ונועדתי שמה לבני ישר' ונקדשתי בכבודי כיון שידע אהרן שבניו יודעי המקום שתק וקבל שכר על שתיקתי מכאן אמרו כל המקבל עליו יסורין ושותק סימן יפה הוא לו ע"י דוד הוא אומר דום לי"י והתחולל לו ע"י שלמה הוא אומר ערת לחשות ועת לדבר עתים לכל עתים שאדם שותק עתים שאדם מדבר כשמתו נדב ואביהוא נכנס משה אצל אהרן לפייסו אמר לו אהרן אחי מסיני נאמ' לי עתיד אני לקדש את הבית באדם גדול והיותי אומר או בי או בך הבית מתקדש עכשיו נמצאו בניך גדולים ממני וממך שבהם נתקדש הבית כיון ששמע אהרן צדק עליו את הדין ושתק שנ' וידום אהרן:

X. — ויאמר . . . אל הקדש משום ר׳ ישמעאל אמרו הואיל ונאמרו שתי דברות זה בצד זה אחד פתוח ואחד סתום ילמד פתוח על הסתום מה פתוח דבור ביד משה שיאמ׳ לאהרן על ביאת המקדש אף סתם כן ואי זה דבור דיבור שליין ושכר שנאמ׳ ואחיכם . . . שרד . . . :

XI. — ת״ר יין ושכר אל תשת יכול אפי׳ כל שהוא ת״ל ושכר אין אסור אלא כדי לשכר וכמה כדי לשכר רביעית יין ב(ר)ן ארבעים יום א״ר מה ת״ל יין לומ׳ לך יין מוזהרין עליו כל שהו ויין מנתו פי׳ מוזהרין באזהרה אבל במיתה אינו חייב אלא ברביעית ר׳ יהודה אומ׳ יין אל תשת אין לי אלא יין שאר משכרין מנין ת״ל ושכר א״כ מה ת״ל יין לומר לך על היין במיתה ועל שאר משכרין באזהרה ר׳ אליעזר אומ׳ יין ושכר אל תשת אל תשתהו בדרך שכרותו הא אם הפסיק בו או שנתן בתוכו מים כל שהו פטור :

XII. — (מצורע) ת״ר תורת המצורע. לבית עולמים אינה נוהגת בבמה תהיה בזמן הזה תורת המצורע תורה אחת לכל המצורעים שיהו מביאין קרבן זה וכי מנין יצאו לפי שמצינו שחלק הכתוב בטומאותיהם ובשבועותיהם אף נחלוק בקרבנן ת״ל תורת המצורע תורה אחת לכל המצורעים שיהו מביאין קרבן זה :

XIII. — ובן יונה או תור וגו׳ ר׳ אומ׳ תורים קודמין לבני יונה בכל מקום יכול מפני שהם מובחרים ת״ל ובן יונה או תור לחטאת מלמד ששניהן שקולין :

XIV. — כי יהיה זב תינוק של יום אחד מטמא בזיבה מנא הני מילי דת״ר איש מה ת״ל איש איש לרבות תינוק בן יום אחד שמטמא בזיבה דברי ר׳ יהודה :

XV. — (אחרי מות) ולקח מדם הפר וגו׳ נשפך מן הדם על הרצפה ואספו פס[ו]ל ת״ר ולקחו מדם הפר דם מהפר יקבלנו :

XVI. — (קדשים) איש אמו ואביו תיראו וגו׳ ת״ר גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהבן מתירא מאביו יותר מאמו מפני שלמדו תורה לפיכך הקדים הכתוב מוראת אם למוראת אב ואחד האיש ואחד האישה חייבין במורא דת״ר איש אין לי אלא איש אשה מניין כשהוא אומר תיראו הרי כאן שנים א״כ מה ת״ל איש איש ספק בידו לעשות אשה אין ספק בידה לעשות מפני שרשות אחרים עליה אמ׳ רב אידי בר אבין כיון שנתגרשה שניהם שוין ת״ר נאמר איש :

XVII. — ילמדנו בפנחס ובמדרש תלים ענין אחד הוא כתוב אלהינו בכל קראינו אליו ר׳ כרוספדאי בשם ר׳ יוחנן לשעבר אלה מועדי י״י מיכאן ואילך אשר תקראו אותם אמר׳ אילא אם קראתם אתם מועדי ואם לאו אינם מועדי אמר׳ סימון רבות עשית אתה י״י אלהי לשעבר מיכאן ואילך כתיב נפלאותיך ומחשבותיך אלינו :

XVIII. — פסיקתא וילמדנו ע"ש. פרי עץ הדר וכפורת תמרים אלו הצדיקים שהם עושים פירות ויש להם מעשים טובים. וענף עץ עבות וערבי נחל אילו הבינונים שיש בישראל אמ' הקב"ה כלם כאחד יעשו אגודה אחת כדי שלא יהיה בבני פסולת אם עשיתם כן אני מתעלה וכן הוא אומ' הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה אומתי מעלותיו בשמים כשעושין אגודה אחת בארץ זה שאמ' הכתו' שלשה המה נפלאו[1]... וממתנה נחליאל אל תקרא נחליאל אלא נחל אלא מאי ערבי אותו שנתן נחלה לישראל והיני שם אופני המרכבה:

XIX. — ילמדנו ונתתי גשמיכם בעתם לא שכורה ולא צמאה אלא בינונית ד"א בעתם בליל רביעית ובלילי שבתות:

E. — Ms. d'Oxford, Can. or., 23 (catalogue, nº 269). Ce ms. est surtout un commentaire sur Raschi, d'un rabbin provençal. Outre Abraham ibn Ezra, R. Samuel [ben Méir], David Qamhi, Juda Halévi, Maïmonide, l'auteur cite le plus souvent des rabbins de son pays, tels que l'auteur du ס' האשכול, Abraham fils d'Isaac de Narbonne (אב ב"ד); Meschullam fils de Moïse de Bésiers, l'auteur du ס' ההשלמה; Ascher fils de Saül de Lunel, auteur du ס' המנהגות; Jabob Anatolio, auteur du מלמד; les commentaires de Jonathan Cohen de Lunel, Samuel fils de Gerson de Béziers. Nous y relevons deux fois צרפת employé pour la France du Nord : (1º fol. 142 *b*) ושמעתי שבצרפת אומ' בכל יום הכפורים כל נדרי ור"ל דקא מוכחי' מן הירושלמי; 2º (fol. 169 *b*) ושמעתי שמעשה היה בארץ צרפת ביום אחד שלקח יבמתו וצוו עליו חכמי צרפת שישא חלק של עור על בשרו עד שתתעבר אשתו ר"ל שלא יראה עצמו דלשום נוי ותענוג לקחה אלא לשם מצות יבום:

L'auteur cite quatre fois le Tanhuma :

1. Fol. 24 (אלה תולדות): ומדרש תנחום מה עשה עשו הלך אל ישמעאל להתחתן כדי להשיאו עצה שילך ויערער על יצחק על ירושת אברהם ויהרג ישמעאל יצחק ואהיה גואל הדם ואהרוג את ישמעאל וזהו יקרבו ימי אבל אבי ואוריש את יצחק ואת ישמעאל והיינו דכתיב בספר יחזקאל ינן אמרך את שני הגוים ואת שתי הארצות לו תהיינה וירשנוה וי"ר שם היה שהיה אומר עשו שינחל שתי נחלאות נחלת ישמעאל ויצחק וי"ר בטל מחשבתו:

2. Fol. 37 *b* (ויגש אליו): ומקצה אחיו לקח חמשה אנשים ויציגם פרש"י ז"ל הפחותים שבהם לגבורה. אבל בתלמוד בבלי שלא מצאנו שאותם שכפל משה שמם וכו' ויהודה שהוכפל שמו לאו משום

[1] Nous ne reproduisons pas tout le passage, car il ne renferme que des citations bibliques.

חלשות הוכפל אלא טעם יש בדבר כראית׳ בבבא קמא פרק החובל א״ר ישמעאל בר נחמני אמ״ר יונתן מאי דכתיב יחי ראובן ואל ימות אמר לפניו רבונו של עולם מי גרם לראובן שיודה יהודה. פי׳ מדרש תנחום ואחר שהודה יהודה מיענין תמר שאמר צדקה ממני עמד ראובן ואמר חללתי יצועי אבי :

3. Fol. 42 (ואלה שמות) : מדרש תנחומא יום שנולד משה אמרו : אסטגניני פרעה יום זה נולד מושיען של ישראל ואין אנו יודעין אם מצרי הוא או אם ישראלי עמד וקבץ כל עמו ובקש מהם שיתנו לו כל בנים הנולדים היום וגזר על עמו ולא הושיב שומרים אבל סמך על המילדות להמית הבנים ולבסוף גזר היאורה תשליכוהו וכיון שעבר היום וראו באצטגני׳ שסופו ללקות במים ולא לקה העמידו הגזירה עד יום שהושלך ליאור וכשהושלך ליאור אז בטל פרעה הגזירה שהרי כל זמן שהיה ביאור אין לקות גדול מזה וכיון שלקה הכירו שזה מושיען של ישראל. כך פי׳ הרב ז״ל במס׳ סוטה :

4. Fol. 56 *b* (וישמע יתרו) : וכתוב בספר תנחומא נמצאו דיני שבע רבוא ושמונת אלפים מאי ק׳מ׳ל׳ כשרים :

Il cite le ילמדנו quarante et une fois :

1. Fol. 8 (בראשית) : כתיב בספר ילמדנו : ויהי בהיותם בשדה. ויהי בהיותם בשדה על עסקי שדה נהרג הבל אמ׳ לו קין נחלוק העולם טול אתה המטלטלין ואני אטול קרקעות והוא חשב להוציא אותו מן העולם חלקו ביניהם נטל הבל מטלטלין וקין השדות היה הבל מהלך בעולם וקין רודפו ואומ׳ לו זה שלי עד שעמד עליו והרגו שנ׳ ויקם קין על הבל אחיו ויהרגהו וכשהרגו לא היה יודע קין מה יעשו ממנו והיה הבל מושלך בארץ עד שבאו שני עופות וקם אחד מהם והרג את חבירו ובא העוף ההורג וחפר ברגלו וכסה דם עוף ההרוג עד שהבין קין ויקבור אחיו ולכך זכו עופות לכסות דמם תנחומא :

2. Fol. 8 *b* (Ibidem) : וישם י״י לקין אות פי׳ אות דהיינו אות חקק הקב״ה אות במצחו והיינו דקתני התם בספר ילמדנו :

3. Fol. 9 (*ibid.* et נח) : ויתעצב אל לבו פשטיה דקרא וכו׳ אבל בספר ילמדנו כתוב בפרשת ויהי ביום השמיני ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה אמר להם משה שמרו אבלות שבעת ימים עד שלא יגיע בכם ושמרתם את משמרת י״י שכך אמרו שימר הקב״ה שבעת ימי אבילות עד שלא הביא המבול ומנין שנתאבל שכך כתוב ויתחם י״י כי עשה את האדם ויתעצב אל לבו ואין עצובה אלא לשון אבילות שנאמר ותהי התשועה ביום ההוא לאבל על ישראל כי אמ׳ העם ביום ההוא לאמר נעצב המלך על בנו. באותה [ ] שמר הקב״ה שבעת ימים עד שלא הביא המבול שנאמר ויהי לשבעת הימים ומי המבול היו על הארץ. — תמים היה כתוב בספר ילמדנו זה אחד משבעה שנולדו מהולים בעולם. אדם הראשון נברא מהול. ושת

בנו נולד מהול. שנ׳ ויולד בדמותו כצלמו. נח נולד מהול כדכתי׳ תמים היה בדורותיו. יעקב נולד מהול שנ׳ ויעקב איש תם. יוסף נולד מהול שנ׳ אלה תולדות יעקב יוסף שהיה דומה לאביו. משה נולד מהול שנ׳ ותרא אותו כי טוב הוא. ואיוב נולד מהול שנ׳ איש תם וישר:

4. Fol. 10 *b* (נח): וישאר אך נח . . . קתני התם בילמדנו בפרשת ואתחנן אמר ר׳ יוסי ברבי חנינה שנשתלם בנו תחתיו:

5. Fol. 15 *b* (לך לך): התהלך לפני והיה תמים. כתו׳ בספר ילמדנו היה יושב אברהם ותמה היאך ימול כיון שאמר לו הקב״ה ואתנה בריתי ביני וביניך. מה כתו׳ אחריו ויפול אברהם על פניו רמז לו הקב״ה לאותו אבר ועקצו הקרקע ונמצא מהול מנין ממה שכתו׳ בענין אני הנה בריתי אתך הכי אתה מהול וכתו׳ בעצם היום הזה נמול אברהם מל לא נאמר אלא נימול:

6. Fol. 18 (וירא): אולי ימצאון שם עשרה כתו׳ בספר ילמדנו עשרה יש כח בהם לכלות את הפורענות:

7. Fol. 20 *b* (וירא): והאלהים נסה את אברהם . . . אבל בילמדנו קתני אמו״ר יוחנן הפשתן הזה כל זמן שאתה כותת עליה משובחת אומתי כשהוא יפה אבל כשהוא רעוע אם אתה כותש עליה היא מתרפקת כך אין הקב״ה מנסה אלא לצדיקים:

8. Fol. 23 (אלה תולדות): ויהי כי זקן יצחק ותכהן עיניו כתוב בספר ילמדנו למה כהו עיניו של יצחק לפי שהיה צפוי לפני הקב״ה שהיה יצחק מברך את עשו אמר הקב״ה יכהו עיניו וינחל הברכות יעקב ולא היה יודע יצחק למי הוא מברך:

9. Fol. 23 *b* (אלה תולדות): כתוב בספר ילמדנו מה ראה יין שתהא ברכתו משונה מכל המשקין לפי שהיה מתנסך על גבי המזבח ולא עוד אלא שגרם ליעקב בשעה ששלח יצחק את עמו (עשו .l) לצוד ציד שיאכילהו נאמר הדבר לרבקה ברוח הקדש ורבקה אמרה אל יעקב בנה לאמר הנה שמעתי את אביך מדבר עם עשו אחיך לאמר לך נא אל הצאן וקח לי משם שני גדיי עזים טובים ר׳ ברכיה בשם ר חלבו אמר טובים לך האכילהו והשקהו התחיל מברכו ויתן לך האלהי׳ מטל השמים:

10. Fol. 26 (ויצא יעקב): וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך כתוב בספר ילמדנו אמו״ר ברכיה כל מה שתבע יעקב מן הקב״ה השיבו אמר אם יהיה אלהים עמדי השיבו. הנה אנכי עמך. ושמרני השיבו ושמרתיך בכל אשר תלך ושבתי בשלום השיבו והשיבותיך אמ׳ ונתן לי לחם לא השיבו על הפרנסה אמ׳ אם אני מבטיחו על הלחם מהו לבקש עוד לפיכך לא הבטיחו על הלחם ורבנן אמרי אף על הלחם. ורבנן אמרי אף על הפרנסה שנ׳ כי לא אעזבך. והכתוב אמ׳ ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם:

11. Fol. 26 *b* (Ibidem) : ואחר ילדה בת וכו׳ כת׳ הרב אחא ז״ל וכן כתו׳ בילמדנו דיכול אדם להתפלל לפני השם על העובר שיהיה זכר אפי׳ עד שעה שתשב על המשבר יתפלל שתלד אשתו זכר לפי שאין קשה לפני הקב״ה לעשות את הזכרים נקבות ואת הנקבות זכרים :

12. Fol. 29 *b* (וישלח יעקב) : ויאמר אלהים אל יעקב קום עלה בית אל . . . וכן כתו׳ בילמדנו אמ׳ לו הקב״ה יעקב לא הגיעוך כל הצרות האלו אלא שאיחרת בדרך אם אתה מבקש שלא יגיעך עת צרה קום עלה בית אל ושב שם ועשה שם מזבח לאותו מקום שנדרת לשם אמ״ר אבא בר כהנא אמ׳ לו הקב״ה בעדן עקי נדרי ובעדן רוחי שמשי כלומ׳ כשהיית בצרה נדרת וכתהיית ברווחה שבחת. מיד ויאמר אל ביתו ואל כל אשר עמו הסירו. ונקומה ונעלה בית אל מהו כן שבשעה שנדר מהו אומ׳ אם יהיה אלהים עמדי שלא נשעה בתר ע״ז. ושמרני מגלוי ערות. בדרך משפיכות דמים וכיון שאחר את נדרו לקדה בשלשתן. ע״ז דכתי׳ הסירו את אלהי הנכר. גלוי ערות מדינה. שפיכת דמים בני שכם. ללמדך שאחור נדר קשה משלשתן :

13. Fol. 33 (וישב יעקב) : כתוב בספר ילמדנו ולא שמע אליה לשכב אצלה בעולם הזה להיות עמה [ ] גיהנם ממה שאמר להיות עמה אתה[ ] שורה לו ככלב :

14. Fol. 34 *b* (מקץ) : למה תתראו. כתו׳ בספר ילמדנו אמ׳ יעקב לבניו אתם גבורים אתם נאים אל תכנסו בשער אחד ואל תעמדו במקום אחד שלא ישלוט בכם עין הרע ע״כ :

15. Fol. 35 *b* (ויהי מקץ) : הם יצאו את העיר . . . והכי קתני בספר ילמדנו אמ׳ יוסף אם ירחיקו אין כל בריה יכולה להם. קום רדוף כל זמן שארמת העיר עליהם :

16. Fol. 39 (ויחי יעקב) : כתוב בספר ילמדנו הקב״ה עושה להם לצדיקים מחלות בארץ ועושה אותם במערות והן מתגלגלים ובאין לארץ עד שמגיעין לארץ ישראל. והקב״ה נותן בהם רוח חיים והם עומדים שנ׳ הנה אני פותח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם עמי והבאתי אתכם אל אדמת ישראל ואחר כך ונתתי בכם רוח וחייתם אמ׳ רז״ל מקרא מלא הוא שכיון שמגיעין לארץ ישראל נותן נשמה שנ׳ נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה . . . וכתו׳ בספר ילמדנו וכשם שנפרעין מן העובד כך נפרעין מן הנעבד דכתי׳ ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני י״י :

17. Fol. 41 *b*. (ואלה שמות) : בני ישראל הבאים מצרימה כתו׳ בספר ילמדנו וכי היום באים והלא ימים רבים יש משבאו אלא כל ימים שיוסף קיים לא היה להם משאוי של מצרים מת יוסף נתנו עליהם משאוי של מצרים לפיכך כתו׳ הבאים כאלו היום באו למצרים :

17 *a*. Fol. 42 *b* (Ibidem) : וירא איש מצרי מכה איש עברי כתוב

בילמדנו מי היה איש מצרי אביו של מגדף שנ׳ והוא בן איש מצרי מכה איש עברי בעלה של שולמית. בת דברי כיצד היה אותו נוגש ממונה על ק״כ אנשים והיה מוציא אותן למלכתן מקריאת הגבר ומתוך שהיה רגיל להוציאם היה יוצא ונכנס לבתיהם ראה לשולמית שהיתה יפת תואר שלמה מכל נוים נתן עיניו בה עמד בשעת קריאת הגבר והוציאו מביתו וחזר לביתו:

18. Fol. 45 *b* (ואלה שמות) אבל בספר ילמדנו פי׳ אי פקח שמדבר: אל משה והכי קאביר למימ׳ אמר לו הקב״ה מי עשאך פקח כשברחת מן הבימה ולא נתעכבת לשם:

19. Fol. 50 (בא אל פרעה) וכי יגור אתך גר ועשה פסח והיה: כאזרח הארץ וכתי׳ בספר ילמדנו יכול כשנתגייר יעשוה פסח ת״ל והיה כאזרח הארץ מה זבח בי״ד אף הוא בי״ד ואם נתגייר בין שני פסחים יעשה פסח שני:

20. Fol. 51 (Ibidem) והיה לאות על ידכה . . . וכן כתו׳: בספר ילמדנו וזהו לשונו ומנין שביד אחת דכתי׳ והיה לאות על ידכה ה׳ יתירה הרי חמשה הא למדת טטפת ד׳ בראש ואחד ליד ועוד כתב שאם הפסיק ביהא שמיה רבא או בקדושה בין תפילה לתפלה בטלה לברכה ראשונה ואינו צריך לומר בשיחת חולין שהיא עבירה גדולה:

21. Fol. 51 *b* (בשלח) ובספר ילמדנו כתו׳ כי קרוב הוא קרוב: הדבר שאמ׳ הקב״ה לאברהם ועוד קרובה השמועה שנשבע אברהם לאבימלך אם תשקור לי ולניני ולנכדי עדין לא בא נכדי:

22. Fol. 52 (בשלח) אז ישיר משה . . . ובספר ילמדנו כתו׳: אז ישיר לשעבר ויש לעתיד ועוד כתי׳ דכנגד עשרה נסים שעשה הקב״ה לישראל על הים אמרו לו עשר שירות ואלו הן שירת הים הראשונה במצרים השיר יהיה לכם כליל התקדש חג. שניה על הים שנ׳ אז ישיר משה ובני ישראל. שלישית על הבאר שנא׳ אז ישיר ישראל את השירה הזאת. רביעית אמ׳ משה שנ׳ ויהי ככלות משה. חמשית אז ידבר יהושע לי״י ביום תת י״י את האמורי. ששית ותשר דבורה וברק בן אבינועם. שביעית וידבר דוד לי״י את דברי השירה הזאת. שמינית מזמור שיר חנוכת הבית וכי דוד חנכו והלא שלמה חנכו אלא שנתן נפשו עליו נקרא על שמו. תשיעית של שלמה שיר השירים אשר לשלמה. עשירית לעתיד לבוא שנ׳ מזמור שירו לי״י כל הארץ כי נפלאות עשה לי״י ולא לבשר ודם:

23. Fol. 54 (בשלח) כתו׳ בספר ילמדנו כתוב זאת זכרון בספר: ושים באזני יהושע זה אחד מארבעה צדיקים שנתן להם רמז שנים חשו ושנים לא חשו. יעקב ומשה נתן להם רמז ולא חשו. יעקב אמר לו הקב״ה הנה אנכי עמך ושמרתיך והשיבותיך ולבסוף ויירא יעקב מאד ויצר לו. איפשר אדם שהבטיחו השם היה מפחד אלא אמר כשהייתי בבית לבן נתכלכלתי בטומאה. משה נתן לו רמז ולא חש כשאמר לו

השם כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע לומר שאתה מת ויהושע מכניס את ישראל לארץ ולא חש ולבסוף היה מתחנן שנאמר ואתחנן לי״י אעברה נא וארא״ה. אבל דוד ומרדכי נתן להם וחשו. דוד גם את הארי גם את הדוב הכה עבדיך. ובכל יום ויום מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים אמר אופשר לצדקת זו שתנשא לערל אלא שעתיד דבר גדול להיות בישראל ועתידין להנצל על ידיה:

24. Fol. 66 *b* (תרומה): כתו׳ בספר ילמדנו עורות אלים מאדמים ועורות תחשים ר׳ יהודה ור׳ נחמיה אמרי היה טהורה היתה וגדולה וקרן אחת היתה לו במצחו ובעורה ששה גווין ונטלו אותה ועשו ממנו יריעות. ור׳ נחמיה אומר מעשה נסים היה ולשעה היתה נבראת ובשעה נגנזה. ועורות תחשים למה דכתיב אורך היריעה האחת שלשים באמה מי מביא לך היריעה של שלשים באמה אלא מעשה נס ולשעה נבראת ונגנזה:

24 *a*. Fol. 68 (כי תשא): והכי כתוב בספ׳ ילמדנו אמ״ר מאיר כמו משבע של אש הוציא הקב״ה מתחת כסא הכבוד והראהו למשה ואמ׳ לו זה יתנו כל העובר על הפקודים:

25. 68 *b* (Ibidem): כתב בספר ילמדנו ויקח משה את עצמות יוסף עמו מנין היה משה יודע היכן קבור האי מילתא מתניא התם במס׳ סוטה פ״ק אמרו סרח בת אשר נשתיירה מאותו היא הודיעה משה היכן יוסף קבור עמדו מצריים ועשו לו ארון של מתכות ושקעוהו בנילוס בא משה ועמד על נילוס נטל צרור וכתב בו עלה שור וצוח ואמר יוסף יוסף הגיע שעה שהקב״ה גואל את בניו והשכינה מעכבת לך וישראל ועננו כבוד מתעכבין לך אם אתה מגלה את עצמך מוטב ואם לאו אנחנו נקיים משבועתך מיד צף ועלה ארונו של יוסף:

26. 78 *b* (ויהי ביום השמיני): כתוב בספר ילמדנו תניא אסור לאדם שיורה הוראה בפני רבו עד שיהיה רחוק ממנו שנים עשר מיל כנגד מחנה ישראל הדה היא דכתיב ויחנו על הירדן מבית הישימון עד אבל השיטים בערבות מואב:

A. Neubauer.

(*A suivre.*)

LE SAC DES JUIVERIES DE VALENCE ET DE MADRID

EN 1391

Le *Boletin de la Real Academia de la Historia*, de Madrid, tome VIII (fasc. V, mai 1886, p. 358 et suiv.), contient, sous le titre de *El robo de la Juderia de Valencia en 1391*, une étude historique de M. Francisco Danvila sur les déplorables événements qui se passèrent dans la juiverie de Valence en cette année 1391, si fatale aux Juifs d'Espagne. Le travail de M. Danvila, accompagné de pièces originales et inédites, sert à compléter et, en partie, à rectifier les relations antérieures (Amador de los Rios, tome II, p. 367 ; Graetz, tome VIII, 2e éd., p. 60, d'après la lettre de Hasdaï Crescas dans l'édition Wiener du *Schébet Jehuda*). Nous en donnons ici une analyse.

C'est le 28 septembre 1238 que la citadelle maure de Valence se rendit à don Jayme Ier d'Aragon et que les Juifs de cette ville passèrent de la domination musulmane sous celle de rois chrétiens. Le 9 octobre suivant, don Jayme fit son entrée triomphale à Valence, les Maures s'enfermèrent dans leurs maisons, les Juifs seuls, plus disposés à accepter le nouveau régime, vinrent à sa rencontre, ayant à leur tête les chefs (*adelantados*) et leurs rabbins, et présentèrent au roi le rouleau de la Loi. Don Jayme avait toujours eu des Juifs à son service comme baïles et trésoriers (à Saragosse, les rabbins Abrahem et Bondia ; à Barcelone, le rabbin Salomon Vidal et le rabbin Juda, qui fut trésorier et baile général du royaume ; il eut aussi pour médecin le rabbin Joseph Aben Trevi), il accueillit les Juifs de Valence et leur assigna, pour leur demeure, un quartier assez vaste, qui commençait au mur d'Aben-Xémi, allait de là au quartier d'Al-Melik, puis, de ce quartier, à la porte de la Exarea (Porte de la loi) ; de cette porte, la limite du quartier juif allait jusqu'au four d'Aben-Nulid et au mur d'Ibrahim-al-Valenci. Cette donation était déjà faite, à ce qu'il semble, en 1239, elle fut

renouvelée probablement le 20 octobre 1244 (p. 380) et confirmée le 29 septembre 1273. Le roi statua, en outre, que les Juifs de Valence seraient régis selon le fuero et la coutume des Juifs de Barcelone.

Ce quartier ne fut pas fermé, il ne devint un ghetto que plus tard, en 1390, à l'époque où Vincent Ferrer avait déjà commencé sa funeste propagande contre les Juifs. Aux Cortès réunis à Monzon par Jayme Ier en 1390, on proposa de fermer la juiverie de Valence. Cette mesure ne fut pas sans rencontrer d'assez vives résistances. Les petits marchands établis à l'entrée de la juiverie et dont les Juifs formaient la clientèle furent les premiers à réclamer ; la fermeture de la juiverie gênait aussi les chrétiens établis au N. et au S. de celle-ci, en les obligeant de faire un long détour pour communiquer entre eux ; les voituriers du Port du Grao, à qui la juiverie servait de passage ; enfin, les Frères Prêcheurs, dont l'église, située dans un angle formé par le mur (projeté?) de la juiverie et le mur de la ville, allait être tout à fait isolée. Leurs plaintes furent inutiles, le Conseil de la ville, affirmant que les Cortès avaient décidé la fermeture de la juiverie, la firent entourer d'un mur de trois palmes d'épaisseur et très élevé. Il fallut protéger les ouvriers contre les perpétuelles attaques de la population, qui dégénérèrent souvent en rixes sanglantes. Quand le travail fut achevé, on boucha les ouvertures des maisons juives qui donnaient sur les autres parties de la ville, et les entrées de la juiverie furent fermées par des portes munies de barres de fer et de serrures. La principale entrée fut place de la Figuera (aussi Higuera), près de Sainte-Tecla, le mur qui fermait le quartier juif n'était pas continu, tantôt le mur des maisons juives placées sur la limite remplaçaient le mur d'enceinte, tantôt la frontière de la juiverie passait à travers des maisons dont la moitié faisait partie du quartier juif et l'autre moitié appartenait aux quartiers chrétiens. Enfin, sous le mur d'enceinte on avait ménagé, à l'aide d'une porte en arc, fermée par une grille en bois, une sortie de la juiverie au Valladar Viejo (ancien rempart). Cette ouverture jouera un rôle important dans le tragique évènement de 1391.

Les Juifs de Valence étaient laborieux, ils exerçaient l'industrie et le commerce, on leur attribuait de grandes richesses, les nobles et les bourgeois aisés enviaient leurs tapis, meubles, vêtements et joyaux ; ce qui ne les empêchait pas de recourir, en cas de maladie, aux médecins juifs, ou de confier aux savants juifs l'éducation littéraire et scientifique de leurs enfants.

L'administration (*aljama*) composée des Anciens, des Chefs

de famille et des *hedines*, appelés ensemble *adelantados*, était uniquement chargée des affaires économiques des Juifs[1], elle n'avait point la juridiction, laquelle était confiée au Baile pour les causes entre Juifs et Juifs, à la justice criminelle pour les causes entre chrétiens et Juifs, au Mustaçaf pour les questions de police urbaine, de marchés, poids et mesures intéressant la juiverie. La *aljama* répartissait et recouvrait, au moyen de ses propres *cogedores*, les impôts des Juifs, elle avait des procureurs (*personeros*) qui la représentaient devant les officiers royaux ou municipaux. En tête de l'organisation religieuse était le Rabbi Mayor, aidé des rabbins et de personnes (M. Danvila les appelle *cohenim*, nous ne savons s'il a trouvé le mot dans les actes) qui dirigeaient les cérémonies du culte. Parmi les Juifs notables que Valence comptait à cette époque on doit signaler Jaffuda Coffe (= Juda Cohen) et don Samuel Abravalla. Le premier fit un prêt à la ville dans le siège qu'elle soutint, en 1364, contre don Pèdre Ier de Castille, et, quand les forces des assiégés parurent épuisées, il offrit au Conseil d'entretenir à ses frais cent cavaliers pendant toute la durée de la guerre. Ce Jaffuda, fils de Beneviste, et son frère Maymon, avaient été pillés, à Murviedro, en novembre 1347, par des bandes de l'Union[2] qui étaient venues de Valence et qui avaient assailli la juiverie de Murviedro. Les unionistes lui en voulaient de sa fidélité à don Pèdre IV. Don Samuel Abravalla était un des Juifs riches de Valence ; après les événements de 1391, il fut obligé de se baptiser, il eut pour parrain le marquis de Lombay, et prit le nom de Alfonso Fernandez de Villanova, d'une localité de Villanova qu'il possédait dans le marquisat dudit seigneur.

La situation morale et matérielle de la ville de Valence, à cette époque, était déplorable. La cour était devenue un lieu de plaisir et de dissipation, et son exemple était suivi par le reste de la population. Les guerres avec la Castille, les guerres de l'Union et de Sicile avaient accoutumé nobles et bourgeois à la vie libre des camps, le schisme de l'Église avait troublé les consciences. La ville de Valence était continuellement troublée par les luttes des partis, on assassinait dans les rues, on pillait les maisons. Les nobles dépensaient leur fortune en fêtes et se livraient à un luxe effréné, dont les pauvres Maures ou d'énormes usures faisaient les

[1] Nous ne savons si M. Danvila ne se trompe pas en supposant que c'est précisément cette réunion de fonctionnaires ou magistrats qui formaient les adelantados. Dans tous les cas, les *hedines* nous paraissent désigner un tribunal juif, qui jugeait au moins les affaires religieuses.

[2] L'*Union* est une ligue de la noblesse d'Aragon contre don Pèdre IV, années 1347-48. Voir Victor Balaguer, *Historia de Cataluña*, 2e édit., tome V, Madrid, 1886, p. 119-155.

frais, les familles les plus riches se ruinaient follement. La débauche avait pénétré jusque dans les cloîtres des deux sexes, les tables de jeu étaient installées dans les rues et sur les places publiques, le luxe des courtisanes était devenu insolent. Valence, d'un autre côté, était le rendez-vous de tous les vagabonds, ruffians et aventuriers du royaume, ces mauvais garnements démoralisaient la population, attaquaient les personnes et les biens, il n'y avait plus de sécurité ni dans les rues ni dans les maisons, l'anarchie était complète. Le moindre incident devait suffire, dans un pareil milieu, pour jeter sur la juiverie toute cette population pleine de convoitises.

Nous ne raconterons pas ici le détail du sac de la juiverie de Valence, qui eut lieu le 9 juillet 1391, on en trouvera le récit dans l'ouvrage d'Amador de los Rios, et nous nous bornerons à noter les nouveaux renseignements que nous donne M. Danvila. On sait que le signal de ces violences, qui se répandirent sur une grande partie de l'Espagne, fut donné par les habitants de Séville, excités par l'archidiacre de Fernan Martinez. Dès que la nouvelle des désordres de Séville parvint à Valence, les Juifs de cette ville demandèrent la protection des autorités, et des mesures énergiques furent prises pour maintenir l'ordre. Elles furent déjouées par la méchanceté de quelques gamins, à qui on avait peut-être appris leur rôle. Réunis au nombre de quarante à cinquante sur la place du Marché, ils prirent une bannière et quelques croix de bois, et se rendirent en procession à l'entrée principale de la Juiverie, place de la Figuera. Leur cortège s'accrut bientôt d'une foule de mauvais sujets, libérés des galères, entremetteurs et vagabonds; ils cherchèrent à pénétrer dans la juiverie en criant : L'archidiacre de Séville va venir vous baptiser! Les Juifs, en fermant à la hâte la porte de la juiverie, emprisonnèrent avec eux quelques-uns des enfants, dont l'un reçut un coup, et qui se mirent à crier qu'on les assassinait. Bientôt toute la population se précipita vers la juiverie : nobles et bourgeois, membres de l'ordre de Montesa et des ordres mendiants, exempts, chevaliers, nobles, écuyers de bonnes maisons et de la cité, assiégeaient la juiverie. Des bandes de soldats enrôlés pour la guerre de Sicile et placés sous le commandement du duc de Monblanc, don Martin d'Aragon, frère du roi, campaient par hasard sur la place, ils se joignirent à la population. Le duc de Monblanc s'efforça en vain de repousser les assiégeants [1]. Cependant la juiverie tenait bon, et les Juifs

[1] *Desastruchs* (p. 373), que M. Danvila traduit par *desacordados*, ne serait-il pas le nom d'un juif de Valence?

paraissaient prêts à se défendre. On essaya d'enfoncer la porte de la Figuera, mais on n'y parvint pas. Une des bandes de perturbateurs se dirigea vers cette porte en voûte dont nous avons parlé plus haut et qui ouvrait sur le vieux rempart, il fut facile d'en enfoncer la grille de bois, mais les Juifs repoussèrent énergiquement les assaillants, et, dans la lutte corps à corps qui s'engagea, ils tuèrent un chrétien.

Le corps de ce malheureux fut porté devant la foule, qui rugit d'indignation. Elle se précipita en masse sur le passage du rempart, qui fut forcé, pendant que d'autres pénétraient dans la juiverie par les toits des maisons voisines. Les Juifs, déconcertés par cette brusque invasion, et inférieurs en nombre, durent succomber. La plupart se réfugièrent dans leurs maisons et dans les synagogues ; d'autres, armés d'arbalètes, se défendirent derrière les colonnes qui servaient de péristyle à leurs maisons, « et tombèrent noblement pour la défense de leur foyer. » Les maisons furent prises et pillées, les femmes et les jeunes filles déshonorées, les Juifs qui opposaient la moindre résistance, impitoyablement massacrés. En peu de temps, tout ce que contenait la juiverie fut pillé, deux cent trente Juifs (quelques centaines, dit un autre document) furent tués, et tous les autres obligés de recevoir le baptême pour échapper à la mort. Dix ou douze chrétiens avaient également péri dans la lutte. Un des Juifs qui avaient obtenu la vie en se convertissant, Juceff Abarim (nommé, depuis son baptême, Juan Pérez de San Jaime) raconta, le 21 du même mois, devant la cour de la justice criminelle, ce qui lui était arrivé. Sa maison avait été assaillie par plus de vingt hommes armés d'épées, de bâtons, de couteaux, et dont quelques-uns avaient la figure barbouillée de noir et couverte d'un capuchon. Ils vidèrent les cassettes, écritoires et armoires, enlevèrent les obligations que lui avaient faites ses débiteurs et dont il estimait le total à plus de 30,000 florins d'or, donnèrent des coups de couteau à son frère Nachor, qui avait tiré sur eux avec une arbalète, violentèrent sa nièce Lisa, femme d'Isaar (probablement Isaac ou Issakhar) Lobin, et Sober, domestique nourrice de son fils. Juceff lui-même reçut des coups de bâton sur le bras et derrière les oreilles.

Un des meneurs voulut également conduire la foule contre le quartier maure, mais la municipalité s'empara de lui et le fit pendre immédiatement. Si on avait agi avec autant d'énergie et de promptitude en faveur des Juifs, de grands malheurs auraient été prévenus, mais les circonstances, probablement, ne le permirent pas ; les autorités furent surprises par l'émeute, et elles pouvaient, au début, comme le fit, du reste, le duc de Monblanc,

espérer d'apaiser la foule, tandis qu'un acte de vigueur n'aurait fait que l'exaspérer.

On essaya, au moins, de réparer le mal dans la mesure du possible. Quatre-vingt-dix à cent émeutiers, pris dans les rangs les plus élevés aussi bien que parmi le bas peuple, furent jetés en prison, ordre fut donné de rapporter à l'autorité tous les objets et valeurs enlevés aux Juifs, et, afin qu'il n'en échappât rien, les portes de la ville furent fermées. Les objets rapportés remplirent bientôt les églises, il fallut les entasser dans les chambres et cours de la maison du Conseil et sur la place voisine, dans les maisons contiguës à celle du Conseil et dans le palais de la confrérie de Saint-Jayme. Enfin, les jurés, au nom du Conseil, supplièrent le roi et son frère le duc de Monblanc de faire poursuivre les coupables par la justice et de les punir comme ils le méritaient.

Ce vœu ne fut pas accompli, malgré les efforts réitérés du Conseil. Les grandes familles de Valence, les Cervellenes, les Blanes, les Moncadas, étaient compromis et ils avaient assez d'influence à la Cour pour traîner le procès en longueur. Le duc de Monblanc, de son côté, préoccupé de son expédition en Sicile, ajourna la procédure. Une députation du Conseil envoyée à la Cour, et chargée de supplier le roi don Juan Ier de venir lui-même faire justice des coupables, n'obtint qu'une réponse dilatoire. Le roi promit de s'occuper du procès quand il ferait à Valence un voyage qu'il projetait, mais dès le 8 novembre 1392 il envoya, du château de Tortose, un décret d'amnistie et de pardon pour la plupart des émeutiers. Il autorisa le Conseil à punir de mort et à pendre cinq des plus coupables qu'on avait emprisonnés ; parmi ceux qui étaient parvenus à s'échapper, le Conseil pouvait choisir les vingt les plus coupables, lesquels seraient condamnés à l'exil, et, si l'un d'eux était pris sur les terres du roi, il aurait la tête tranchée, s'il était noble, ou serait pendu, s'il était d'autre condition. On a la liste des vingt coupables désignés par le Conseil, aucun d'eux n'est noble ; on ne sait si les cinq les plus coupables qui étaient en prison furent exécutés. Lorsque, le 22 novembre suivant, le roi vint à Valence, tout ce drame sanglant semblait oublié et la population le reçut avec les plus vives démonstrations de joie.

La juiverie de Valence ne se reconstitua plus, les synagogues furent changées en églises et en chapelles, les rues désertes devinrent le refuge ordinaire des femmes de mauvaise vie et des malfaiteurs. Les Juifs de Valence se répandirent dans le reste du royaume et il est probable qu'ils essayèrent, non sans danger, de revenir à la foi dans laquelle ils étaient nés.

On a dit que le fameux Vincent Ferrer, qui fut le principal auteur de la persécution de 1391 contre les Juifs d'Espagne, avait été présent au sac de la Juiverie de Valence, et qu'il avait essayé de calmer la foule. M. Danvila n'a trouvé aucune trace de ce fait dans les actes et les auteurs qu'il a pu consulter, ni particulièrement dans le Bréviaire de Valence, édition de 1533, cité par Amador de los Rios. Une lettre de M. Francisco Fernandez y Gonzalez, imprimée à la suite de l'article de M. Danvila, indique la source où a probablement puisé Amador : c'est la *Historia de la vida... del... San Vicente Ferrer*, de Francisco Diago (Barcelone, 1600, p. 78 et suiv.), où il est raconté que Vincent Ferrer blâma les émeutiers et baptisa lui-même les Juifs de Valence, et que la grande synagogue fut, à cette occasion, convertie en une église dédiée à S. Cristobal. M. F. y Gonz. ajoute que ce fait de l'intervention de Vincent Ferrer est attesté par Josef Haccohen et par Hasdaï Crescas, dans sa lettre sur ces événements, mais cela n'est pas exact. Hasdaï ne dit rien qui rappelle de loin le rôle que Vincent Ferrer aurait joué dans le sac de la juiverie de Valence, et Josef Haccohen dit uniquement que Vincent Ferrer, de Valence, fut cause des persécutions de 1391. D'accord à peu près avec le document de M. Danvila, Hasdaï estime à deux cent cinquante le nombre des Juifs tués à Valence.

On ne savait guère, jusqu'à présent, que les persécutions de 1391 avaient aussi eu leur contre-coup à Madrid, et, en général, on ne savait presque rien sur l'histoire des Juifs de Madrid. M. Fidel Fita, qui vient de publier deux nouveaux recueils de ses savants travaux (*Estudios historicos*, tome IV, Madrid, 1885 ; tome V, Madrid, 1886), a donné, dans le tome V, p. 77, un article intitulé « la Juderia de Madrid en 1391 », que nous allons analyser. Des documents inédits recueillis par M. Fidel Fita, et d'autres notices, il résulte qu'en mars 1343, sous le roi Alphonse XI, il y avait des Juifs à Parla, à Torrejon de Velasco, à Polvoranca, villages des environs de Madrid. La répartition d'impôts faite en 1474 par Jacob Aben Nunez (Amador III, p. 590 et suiv.) mentionne les Juifs de Madrid et des environs (Ciempozuelos, Pinto, Barajas, Torrejon de Velasco). Le monastère de S. Domingo, de Madrid, avait reçu, le 9 janvier 1384, du roi don Juan Ier, une rente perpétuelle de trois mille maravédis à percevoir sur l'impôt annuel des Juifs de Madrid. Le 3 avril de la même année 1384, don Pedro Gonzalez de Mendoza, à qui le roi don Juan avait cédé en propriété perpétuelle tous les revenus de l'impôt des Juifs de Madrid, avait fait don au même monastère de S. Domingo d'une rente de 500 mara-

védis à percevoir sur cet impôt, sans préjudice de la rente de 300 maravédis qu'il avait déjà antérieurement donnée à ce monastère sur le même impôt des Juifs madrilènes. Ce même Pedro Gonzalez de Mendoza avait reçu du roi don Enrique II, le 15 juin 1369, les localités d'Alcavendas, Barajas et Coveña, situées près de Madrid, avec les terres, vassaux, chrétiens, Maures et Juifs y demeurant. Le fils de Pedro Gonzalez, nommé Diego Hurtado de Mendoza, fut, en 1391, un de ceux qui, avec l'archevêque de Tolède, s'étaient plus ou moins ouvertement soulevés contre le conseil de Régence qui gouvernait en Castille au nom de Enrique III, fils de Juan Ier, et qui, le 27 mai, dut s'enfuir rapidement de Madrid avec le roi pour aller s'enfermer à Ségovie. La situation politique, à Madrid, était si troublée que rien ne pouvait protéger les Juifs contre un mouvement populaire.

Ce mouvement éclata probablement ici, comme partout, lorsqu'on apprit le sac de la Juiverie de Séville. On ne connaît pas le détail des faits ni même leur date exacte, il résulte seulement des actes découverts par M. Fita que la juiverie de Madrid fut saccagée, pillée, détruite, quelques Juifs mis à mort et tous les autres obligés de se baptiser. Ici, comme à Valence, le Conseil de la ville réclama la punition des coupables. Une députation fut même envoyée par lui, à cet effet, à Ségovie, auprès du conseil de Régence, le 6 juillet 1392. Le conseil municipal avait mis en prison quelques-uns des coupables, entre autres Vasco Mexia, mais d'autres (Ruy Sanchez de Urosco, Lope Ferrandez de Vargas, Diego de Vargas, Ruy Garcia de la Torre et d'autres) étaient parvenus à s'échapper, la plupart s'étaient réfugiés dans le voisinage de la ville, à Barajas et Alameda, dans ces terres de Diego Hurtado que la libéralité d'Enrique II envers le père de Diego avait soustraites à la juridiction royale; de là, ils pénétraient tous les jours sur le territoire de Madrid et bravaient ouvertement la police royale. Le conseil de Régence ne parut pas prêter à l'affaire une bien grande attention, il avait d'autres soucis ; il se borna à confirmer les arrestations qui avaient été faites et à permettre au Conseil de la ville d'arrêter les coupables absents, s'il le pouvait, et de mettre leurs biens sous séquestre, jusqu'à ce qu'ils fussent jugés. La destruction de la juiverie de Madrid atteignit indirectement le chapitre de S. Domingo, il ne savait plus comment percevoir les 3,000 maravédis annuels que le roi Juan lui avait assignés sur l'impôt de la juiverie de Madrid, qui avait disparu avec cette juiverie ; mais, par actes du 9 avril et du 9 décembre 1394, et du 30 septembre 1401, le roi Enrique III leur assigna le même revenu sur un autre impôt de la ville de Madrid. La juiverie de Madrid se reconstitua bientôt,

au moins en partie, on en voit la preuve dans l'Ordonnance des Cortès sur les Juifs faite à Madrid le 21 décembre 1405, et dans l'impôt sur les boutiques réglé par Enrique III le 15 décembre 1393. D'après une tradition recueillie par Antonio Capman y Montpalau, dans son *Origen historico y etimologico de las calles de Madrid* (Madrid, 1863), les Juifs de Madrid auraient demeuré dans la rue de *La Fe*, près de l'église paroissiale de S. Laurent, et c'est là que se trouvait la synagogue. Cette rue aurait porté, jusqu'en 1492, le nom de rue de la Synagogue ou rue de la Juiverie. D'après le même auteur, les Juifs assassinés en 1391 furent mis à mort dans la rue de *Las Damas*, qui est perpendiculaire à la rue de *La Fe*, et le roi aurait ordonné de trancher la tête aux assassins.

Plus tard, le nombre des Juifs de Madrid devint probablement assez considérable. Par ordre des rois Ferdinand et Isabelle, du 28 mai 1480, la juiverie, aussi bien que le quartier des Maures, à Madrid, fut entourée d'un mur, et comme les Juifs étaient trop pauvres pour payer les frais de cette construction, elle fut mise à la charge de la municipalité. L'ancien mur, fait avant 1391, en vertu des prescriptions du conseil de Palencia, de 1388, était-il tombé en ruines? ou bien la juiverie de 1480 n'était-elle plus sur le même emplacement? La présence des Juifs à Madrid après 1391 est dans tous les cas certaine. Un Rabi Jaco, médecin de la ville, fut autorisé, le 9 novembre 1481, à demeurer en dehors de la juiverie, parce que, le ghetto étant fermé la nuit, on n'aurait pas pu l'appeler en cas de besoin. D'autres médecins ou chirurgiens juifs étaient employés par le Conseil de la ville (Don Juda et son fils maître Zulema, Rabbi Jacob, peut-être identique avec le précédent, et son fils Rabbi Josef, entre 1481 et 1489). Les Juifs de Madrid paraissent avoir pris part, de gré ou de force, aux fêtes publiques chrétiennes[1]. Lorsque, le 22 juin 1480, le Conseil voulut célébrer, avec une pompe plus grande, la fête du Corpus, il ordonna, entre autres, que, ce jour, les Maures feraient leurs jeux et danses, et les Juifs leur danse.

ISIDORE LOEB.

[1] Il en était de même en Sicile.

JOSELMANN DE ROSHEIM

(SUITE ET FIN [1])

VI

Dernières années de la vie de Joselmann.

MM. Graetz, Lehmann et Isidore Loeb ont raconté le rôle joué par Joselin, en 1509 et 1510, dans l'affaire de Pfeffercorn et de la confiscation des livres hébreux, nous n'y reviendrons pas. Il est inutile aussi de raconter comment Joselin obtint de Charles-Quint, à Innsbruck, le 18 mai 1530, la confirmation de tous les privilèges des juifs d'Alsace et d'Allemagne, on peut consulter à ce sujet Limneus, *Jura publica*, tome III, p. 301. Enfin, le règlement fait par Joselin à Augsbourg le 17 novembre 1530 a été reproduit par M. Isidore Loeb dans la *Revue*, tome II, p. 273.

Le reste de la vie de Joselin fut consacré en grande partie à protéger les juifs contre les édits d'expulsion dont ils furent souvent menacés et contre des accusations ou des poursuites de différentes nature.

En 1541, pour un méfait commis par un juif de Landau et qui n'est pas autrement désigné, le magistrat de cette ville voulut expulser tous les juifs. Joselin se rendit auprès de Charles-Quint, à Ratisbonne, et obtint de lui, le 20 juillet, une lettre adressée à Conrad de Rechenberg, sous-bailli du bailliage de Haguenau, le chargeant de former une commission pour examiner la question et vider le différend [2]. Mais, à son retour, il se trouva que Conrad n'était plus bailli, et le premier secrétaire de la ville, n'osant prendre sur lui d'agir à la place de Conrad et ne pouvant obtenir des ordres de l'empereur, qui était allé faire une expédition en Afrique, demanda, le 10 septembre, des instructions au prince Electeur comte palatin [3]. Celui-ci négligea de remplacer le sous-bailli, l'affaire resta en suspens jusqu'à la diète réunie à Spire en

[1] Voir plus haut, p. 62.
[2] Archives du Bas-Rhin, C. 78.
[3] *Ibid.*

1542, en l'absence de l'empereur, par le roi des Romains Ferdinand, pour prendre des mesures contre l'invasion des Turcs. Joselin se rendit à Spire, et après une attente qui se prolongea jusque vers la fête de Pâque, il obtint de Ferdinand une lettre pour le sous-bailli de Haguenau, *quel qu'il fût*, avec recommandation de remplacer, en cette affaire, Conrad de Rechenberg. Vers la fête de Pentecôte, la question fut réglée, le magistrat de Landau permit aux juifs de rester dans la ville à condition qu'ils payeraient une forte amende.

Joselin se rendit aussi auprès de Charles-Quint à la diète de Spire de l'an 1544 pour défendre les juifs d'Augsbourg, contre lesquels on avait produit la vieille et absurde accusation d'avoir employé du sang chrétien pour leur Pâque. Il obtint de l'empereur un acte dont nous traduisons ici quelques passages [1] :

Nous, Charles V..., faisons savoir que les Juifs... nous font encore représenter comme à plusieurs reprises leurs ennemis les accusent d'avoir, en certaines occasions, besoin de sang chrétien, que, par suite, ils ont de mauvais traitements à subir, sans qu'on ait une seule preuve de ces fausses imputations, et qu'on ajoute simplement foi au dire de gens envieux.

Il faut pourtant prendre en considération les explications qu'ont données, à ce sujet, les papes, nos saints pères, qui, par suite, ont défendu qu'on y ajoute foi...

Spire, le 3 avril 1544.

Au mois d'avril 1546, Joselin arrangea une affaire qu'avait eue un juif de Dangolsheim, nommé Itzig, avec un sieur Claus Kempf de Strasbourg [2].

Dans la même année, la ville de Turckheim voulait chasser les juifs. Le 31 mai, Joselin obtint à Ratisbonne, de Charles-Quint, une lettre pour le prince Electeur, qui aplanit les difficultés [3].

Dans cette même année 1546, Joselin demanda à Charles-Quint protection pour les juifs molestés par les troupes et les bandes qui parcouraient les routes, avant la bataille livrée aux coalisés de Smalcade. L'original de sa lettre à l'empereur, reproduite par M. Lehmann (t. II, p. 295), se trouve aux archives de la ville de Strasbourg [4]. Joselin y dit qu'il était alors le *Befehlshaber* des juifs depuis quarante et quelques années [5].

[1] Archives du Bas-Rhin, C. 78.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*
[4] GUP., l. 174, n° 26.
[5] « Vierzig und Iahren ».

Le 30 janvier 1548, il obtint, à Augsbourg, une lettre de protection pour les juifs (Lehmann, II, p. 302).

En 1550, il eut à s'occuper des juifs du seigneur de Ribeaupierre, qui voulait les expulser de ses terres [1]. Suivant Aretin [2], il prit, en 1551, avec le duc de Bavière, des arrangements pour le passage des juifs à travers la Bavière, et la même année, il fit, pour le même objet, une convention avec le duc de Wurtemberg (Lehmann, II, p. 322; comparez, p. 309).

Une affaire du village de Dangolsheim l'occupa activement dans les trois dernières années de sa vie. En mars 1552, à la suite d'une querelle entre le gendre d'Itzig, juif de ce village, et le valet de Diebold Sturst, prévôt de l'endroit, les esprits s'envenimèrent, la population en vint à souhaiter l'expulsion des juifs et le magistrat se disposait à la prononcer. D'autres communes alsaciennes se joignirent à celle de Dangolsheim pour demander au prince palatin Frédéric l'autorisation de chasser les juifs de leur territoire [3]. Le 27 janvier 1553, Henri de Fleckenstein, sous-bailli d'Alsace, transmit au prince Frédéric la plainte du magistrat de Dangolsheim. Le 27 avril, sur la demande du prince, il l'informa que les juifs de Dangolsheim, qui, à l'origine, ne comptaient que 7 familles, étaient maintenant au nombre de 11 familles formant un total de 45 personnes. Après une tentative de conciliation faite par le bailli, le 15 mai 1553, en présence de Joselin et des juifs de Dangolsheim, Joselin, qui avait cru impossible d'accepter les conditions proposées, adressa à l'Electeur une plainte, datée du 21 mai, mais le prince n'eut pas égard à cette lettre, et, le 17 juin, il ordonna au grand bailli de chercher, avec deux arbitres, à liquider les dettes des habitants de Dangolsheim envers les juifs, et de chasser du village, dans un délai d'un an, tous les juifs qui ne pourraient pas produire des certificats d'admission en règle.

La commission fit son rapport le 27 août, et, le 12 septembre, le prince ordonna l'expulsion des juifs du village. Le bailli leur donna connaissance de cet ordre le 28 octobre et leur fixa pour délai la Saint-Georges de l'année 1554.

Joselin adressa une réclamation à la Chambre impériale, et, le 17 janvier 1554, il obtint de Charles-Quint une lettre conciliante pour le prince Électeur. Celui-ci promit à Joselin de convoquer les deux parties dans l'espace d'un mois; Joselin dut lui rappeler cette promesse par lettre du 21 février 1554. Le surlendemain,

[1] G. F. Fischer, *De statu Judæorum*, p. 91.
[2] *Gesch. dar Juden in Baiern*, p. 53.
[3] Ceci et tout ce qui suit est tiré des archives du Bas-Rhin, C. 78.

cette affaire fut remise à l'arbitrage des grands maîtres d'hôtel et conseillers à la cour de Heidelberg. Les parties furent convoquées devant eux, mais le prince Électeur, après avoir lu leur rapport, maintint la mesure d'expulsion. En vain, le 4 avril 1554, la Communauté adressa une supplique au prince, elle ne fut pas écoutée et, le 19 avril 1554, les juifs durent quitter Dangolsheim [1]. Joselin, comme nous le verrons plus loin, était mort avant cette date.

Joselin eut, dans les dernières années de sa vie, des difficultés assez sérieuses avec le magistrat de la ville de Rosheim même, où il demeurait [2].

Il avait, à deux reprises différentes, et dans des circonstances graves, rendu des services importants à la ville.

C'était d'abord en 1525, lors de la guerre des paysans. Les paysans s'étaient réunis, au printemps, autour du couvent d'Altorf, près de Rosheim, parce que l'abbé de ce couvent avait fait prisonnier un de leurs prédicateurs. Ils étaient au nombre de douze à quinze mille, conduits par leurs chefs Gerber (ancien tanneur de Molsheim), Ittel Jörg, de Rosheim, Pierre et Diebold, de Nordheim. Joselin, dans la crainte que leurs troupes ne tombassent sur les juifs, se rendit à Altorf et il obtint des chefs une lettre de recommandation, en faveur des juifs, adressée aux autres chefs des paysans de l'Alsace et de la Souabe. De retour à Rosheim à minuit passé, il alla immédiatement auprès des deux bourgmestres et les engagea à se rendre à leur tour à Altorf pour s'entendre avec les chefs et empêcher que Rosheim ne fût pillé. Jean Mayer, un des bourgmestres, n'eut pas le courage de faire cette tentative, il tremblait de tous ses membres ; l'autre, Jacob Wagner, ne se résolut à aller à Altorf que lorsque Joselin eut consenti à l'accompagner. Joselin, en sa présence, donna, de ses propres deniers, quatre-vingts florins d'or aux chefs des paysans et il obtint d'eux un traité en forme, revêtu des sceaux de Pierre, Deibold et Gerber, et par lequel ceux-ci s'engageaient à respecter la ville de Rosheim. Quand Joselin et Wagner furent sur la route qui les reconduisait à Rosheim, Wagner remercia vivement Joselin et s'écria dans un mouvement de reconnaissance : « Joselin, toi et tes enfants recueillerez le fruit de ce bienfait [3]. »

[1] Ils eurent encore avec le magistrat, à cause de leur cimetière, des relations et contestations qui ont été racontées en partie, d'après nos notes, par M. Isidore Loeb dans son étude sur Joselin.

[2] Tout ce qui suit est tiré des archives du B.-R. C. 78.

[3] « Jhesel, du und deine kinder sollen dessen geniesen ».

Vingt-cinq ans plus tard, Joselin aida de nouveau la ville de Rosheim dans des circonstances difficiles.

Charles-Quint avait, en 1547, dépossédé le prince Électeur Jean Frédéric de Saxe et avait remis sa principauté au duc Maurice de Saxe ; ce fut l'origine de guerres et de troubles qui duraient encore en 1550, et qui amenèrent des mouvements de troupes en Alsace. La ville de Rosheim était dans les plus vives inquiétudes. Joselin offrit au magistrat d'aller chercher, à Innsbrück, des lettres de protection de l'empereur, et, dans le cas où, pendant son absence, un des partisans, Albert de Brandebourg, dont le nom répandait la terreur, se présenterait à Rosheim, on pourrait, pensait-il, lui payer une contribution de guerre. Joselin offrit de prêter, pour cet objet, à la ville 400 florins (tout ce qu'il avait de disponible, à ce qu'il semble), à condition que les autres habitants de la ville promissent par serment de suivre son exemple. Aucun d'eux ne voulut s'engager ; Joselin partit cependant pour Innsbrück, le cœur plein d'inquiétude pour sa famille et ses biens, qu'il laissait à Rosheim.

L'empereur fuyait devant ses adversaires ; quand Joselin vint à Innsbrück, Charles V était à Passau. Joselin se disposait à se rendre dans cette ville quand il apprit que la paix était signée. Son voyage, qu'il fit en grande partie à cheval, lui avait coûté plus de soixante florins, qu'il ne réclama jamais à la ville.

Joselin fut payé d'ingratitude. Le magistrat de Rosheim avait limité le nombre des familles juives qui pouvaient demeurer dans la ville et l'avait fixé à huit. Suivant un usage reçu, on comprenait dans la famille les domestiques, les employés, et tous ceux qui vivaient ou étaient censés vivre dans le même ménage. C'est grâce à cette fiction que David, le gendre de Joselin, pouvait demeurer avec Joselin à Rosheim, et que Joselin avait cru pouvoir établir à Rosheim son fils Jacob, sous le titre d'instituteur. Deux autres familles avaient cru pouvoir jouir de la même tolérance, de sorte qu'il y avait, vers 1553, douze familles juives à Rosheim, au lieu de huit. Grand scandale !

Joselin était à Heidelberg, où il faisait, comme nous l'avons raconté, des démarches en faveur des juifs de Dangolsheim, quand le magistrat ordonna aux quatre familles excédantes, parmi lesquelles celles du gendre et du fils de Joselin, de quitter la ville, sous peine d'une amende de cinq livres, monnaie de Strasbourg. Comme les juifs expulsés voulurent attendre le retour de Joselin, le magistrat, pour se couvrir de l'amende prononcée, avait fait saisir chez eux des objets de valeur et chez Joselin même une coupe en argent. Une parole imprudente du bourgmestre excita la

population contre les juifs, il y eut des vitres cassées, des portes enfoncées, la femme, la fille et une petite-fille de Joselin furent malades de frayeur, et obligées de garder le lit. Au retour de Joselin, le magistrat promit d'apaiser l'affaire, mais ces désordres se renouvelèrent pendant une nouvelle absence qu'il fut obligé de faire, et Joselin, pour en finir, demanda au magistrat de Haguenau de juger comme arbitre entre lui et la ville de Rosheim. Il écrivit, à ce sujet, au magistrat, une lettre touchante, que nous reproduisons dans l'appendice. Le 28 février 1554, le magistrat de Haguenau annonça à celui de Rosheim qu'il acceptait d'être arbitre. Le mardi après le dimanche Lætare de la mi-carême (6 mars 1554), le magistrat de Rosheim répondit par une sorte de justification. Il était vrai, disait-il, qu'il s'était passé bien des choses qui n'eussent pas dû arriver, mais les autorités en étaient tout à fait innocentes. Si des jeunes gens s'étaient permis de jeter des pierres contre les maisons juives, les parents ne pouvaient pas en être responsables. La ville se donnait toutes les peines du monde pour maintenir l'ordre, elle avait même un garde de nuit pour cela, et elle regrettait que celui-ci ne pût jamais mettre la main sur les coupables. La femme et les enfants de Joselin avaient eu tort de se laisser effrayer, et la ville ne pouvait pas empêcher les gens de la maison de Joselin de crier *mordio* (au meurtre ! cri qui indique le plus haut degré de frayeur) : ils auraient pu crier plus fort encore sans que cela prouvât rien. Joselin avait eu tort d'établir à Rosheim son fils Jacob comme instituteur, puisqu'il y en avait déjà un, et si l'on voulait continuer sur ce pied, ni les habitants actuels, ni leurs arrière-neveux ne seraient jamais débarrassés complètement des juifs. Pour finir, les magistrats ne nient pas les services rendus à la ville par Joselin, en toutes circonstances, et les sacrifices d'argent qu'il s'est imposés pour elle, mais ses démarches en faveur de la ville ont aussi profité aux juifs demeurant à Rosheim et, de plus, la ville l'a remercié pour le tout.

Il semble ressortir de cette pièce que le magistrat de Rosheim refusait l'arbitrage qui lui était offert. Nous n'avons pas pu savoir quelle fut la suite de cette affaire.

Lorsque, en avril 1554, les juifs de Dangolsheim durent quitter ce village, il est probable que Joselin n'existait plus. Il avait rendu son âme à Dieu après avoir occupé, pendant plus d'un demi-siècle, les fonctions de *Befehlshaber* des juifs, qu'il honora par ses vertus et son dévouement. Les fonctions de *Befehlshaber* furent partagées, après lui, entre deux personnes, Aron de Rosheim et Lazare de Surbourg. Ce dernier, au bas d'une pièce du 11 juillet 1554,

écrite en faveur des juifs de Dangolsheim, se donne le titre de *Befehlshaber* de tous les juifs demeurant dans le bailliage de Haguenau. Joselin mourut probablement à l'âge de soixante-seize ans, nous supposons qu'il fut enterré au cimetière de Rosenweiler. Que sa mémoire soit bénie !

ELIE SCHEID.

APPENDICE.

Dans le procès qui fut intenté à Joselin, au sujet du titre de *Regierer* et *Befehlshaber* qu'il avait pris ou que le public lui avait donné, procès que nous avons raconté plus haut, l'avocat de Joselin produisit un certain nombre de pièces d'où il ressortait que beaucoup de personnages importants et officiers avaient donné à Joselin ce titre ou des titres analogues. Nous avons retrouvé quelques-unes de ces pièces dans les anciennes archives de Wetzlar, F. 2615, et nous en donnons ici l'analyse ou la traduction. Ce sont les nos I à VII qui suivent. Nous les accompagnons (nos VIII et IX) de deux autres documents.

I. Innsbrück, 25 novembre 1530. — Lettre de Mathis Held, docteur en droit, conseiller de S. M. royale et impériale, au modeste (*bescheiden*) Josel, juif à Rosheim, *Parnos* général des Juifs. « Mon salut et tout le bien qu'il souhaite à mon cher et modeste Josel. » Le conseiller prie Josel d'empêcher que les Juifs (d'Alsace) citent les chrétiens devant le tribunal de Rothweil, attendu que cette procédure entraîne des frais trop considérables. Si Joselin ne faisait pas le nécessaire, on serait obligé de recourir, pour remédier au mal, à l'autorité de l'Empereur. (On se rappelle que les villes alsaciennes ne voulaient pas que, dans leurs procès avec les juifs, elles ou leurs bourgeois fussent soumis à la juridiction du tribunal de Rothweil.)

II. 3 décembre 1530. — Lettre du roi de Hongrie et de Bohême, nommé régent du Wurtemberg, à Josel, juif de Rosheim, *Regierer* général de la juiverie. Joselin a demandé un sauf-conduit pour son domestique Salmon. Ce sauf-conduit lui est accordé ; mais Joselin doit faire renouveler le sauf-conduit qu'il a lui-même. S'il en demande un pour lui ou pour un des siens, il recevra toujours une réponse convenable.

III. Ratisbonne, second jour de la Pentecôte (20 mai) 1532. — Georges Wolf de Kuppenheim, maréchal de camp du saint empire romain, sur l'ordre de S. M. I., donne un sauf-conduit à Josel, juif de Rosheim, *Oberster* de la nation juive des pays allemands, avec permission de rester au Reichstag jusqu'à ce qu'il ait terminé ses affaires.

IV. Ensisheim, 1er mai 1533. — G.-H.-Z.-L. Geroltzeck, bailli, à Joselin, juif de Rosheim, qui est dit être nommé, par S. M. I., Oberster des Juifs allemands. Citation de venir à Ensisheim pour affaires urgentes.

V. Passeport dont voici la traduction :

« Nous, Thun, seigneur de Wurtemberg, premier burgrave de Prague, faisons savoir que le prévoyant juif, maître Josell de Rosheim, *Obrist Rabbi* de la juiverie réunie, porteur de la présente, a souvent passé par la Bohême et l'Allemagne, et à cause de son titre, et pour une foule d'autres affaires dont on le charge. Il faut aussi qu'il traverse vos seigneuries et vos domaines.

Je vous prie donc tous en général, et chacun spécialement, que s'il se présente que le susdit maître Josell passe par votre pays, vos seigneuries ou vos villes, ou désire s'y arrêter, vous veuillez le lui permettre, sans aucun empêchement ou mauvaise volonté, et que vous ne tolériez pas que d'autres le molestent. Je vous serais au contraire très obligé, si pour ses propres intérêts, ou pour défendre ceux des Juifs, ses administrés, vous vouliez bien l'écouter, de lui témoigner autant de bienveillance et de bonne volonté que possible, et de le laisser jouir de ce que nous vous demandons. Je vouerais pour cela à chacun particulièrement et à tous ensemble une bien vive reconnaissance. En foi de quoi, j'ai attaché à la présente mon propre sceau. Donné en notre château, à Prague, le mardi après Saint-Luc (18 octobre) 1534. »

VI. Rottenbourg, vendredi après S. Valbourg, an 1535. — Lettre de Sébastien Stibern, burgrave de Rottenbourg, au modeste Joselmann, juif de Rosheim, *Regierer* général de la nation juive, commençant par les mots : « Mon cher Joselmann ». Prière à Joselin de s'arrêter à la prochaine occasion à Rottenbourg, pour régler un différend entre les juifs Secken et Peilen.

VII. Sélestadt, 6 juin 1535. — Lettre des bourgeois et conseil de la ville à Josel, juif de Rosheim, *Regierer* général de la nation juive. Il y a deux mois, des marchandises de la valeur de 200 flor., ont été volées à un bourgeois de la ville et mises en gages chez un juif de Wingersheim, près de Hochfelden. Joselin est prié de s'employer pour que la marchandise soit rendue à son propriétaire contre payement de la somme prêtée sur ce gage par le juif de Wingersheim.

VIII. Relation des persécutions contre les juifs d'Alsace en 5237 (1477) et du rôle bienfaisant joué en cette occasion par un juif de Mulhouse.

C'était la guerre des Suisses; tous les juifs furent tués à Colmar, Sélestadt, Türckheim, Kaysersberg; Ammerschwiehr, Bergheim et environs; quarante-six juifs se baptisèrent, dont quarante revinrent au judaïsme; beaucoup s'enfuirent, des enfants moururent en route. Quatre-vingts juifs furent conduits dans un champ près de Colmar, où le קופתינר leur donna le choix entre le baptême et la mort. On allait les tuer, quand un des chefs intervint et leur offrit la vie pour une rançon de 800 reichsthaler, payables le lendemain. Où trouver l'argent? il n'y avait pas de juifs dans la contrée. On envoya en toute hâte auprès de Juda Pamsch יהודה פאמש, juif considéré de Mulhouse, qui se hâta de réunir tout ce qu'il possédait en or et en bijoux, et fit délivrer ces quatre-vingts prisonniers qui, sans lui, étaient voués à la mort. (D'après une copie faite sur le *Memorbuch* de Niederhænheim.)

IX. Traduction de l'original allemand d'une lettre (très intéressante et très touchante) adressée par Joselin au magistrat de Haguenau au sujet du différend qui s'était élevé entre lui et les villes de Rosheim, en 1554, à cause de la présence, à Rosheim, de son fils et de son gendre (voir, plus haut, le récit de cette affaire). La pièce se trouve aux archives du Bas-Rhin, C. 78.

« Mes chers amis, c'est poussé vers vous, par mon obéissance et ma haute opinion de votre sagesse, que je vous remets très humblement ma plainte, pour vous faire voir ce que nous souffrons des bourgmestre et Conseil de Rosheim :

» 1° Il y a eu de graves faits en ce que les bourgeois et les habitants de Rosheim ne tourmentent pas seulement jour et nuit nos coreligionnaires dans la ville, mais encore mettent à contribution, battent et volent les juifs étrangers qui y passent ou qui viennent dans le voisinage. De là, procès, condamnation des autorités, et, finalement, transaction amiable, grâce à mon intervention;

» 2° J'ai remis alors une pétition aux honorables magistrats de Haguenau, où je les ai priés d'en faire part à leurs collègues de Rosheim, et de les faire venir devant Messieurs les bourgmestre et Conseil de Haguenau, afin de chercher à leur faire entendre raison;

» 3° Ces Messieurs de Haguenau se sont montrés très bienveillants à mon égard, m'ont témoigné beaucoup de bonté, et ont dit qu'ils ne demandaient pas mieux que d'accepter l'arbitrage, si cela convenait à la ville de Rosheim. Comme celle-ci s'en réjouissait, Haguenau s'est adjoint le bourgmestre Bartholomée Botzheim, le greffier-syndic, maintenant receveur, ainsi que les autorités de Sélestadt et d'Obernai, afin d'arriver à la paix;

» 4° Après cela, des bourgeois ou fils de bourgeois, sans égard pour ces recommandations, ont brisé, le jour et la nuit, les fenêtres

et portes des maisons juives, et ont attaqué les juifs étrangers hors de la ville. Il est même arrivé que l'un de ces derniers a assigné un de ses agresseurs devant le tribunal de Rothweil, et cet agresseur n'était rien moins qu'un de nos premiers bourgeois faisant maintenant partie du Conseil. Eh bien! moi seul et quelques membres du Conseil, nous avons prié ce juif étranger de ne pas laisser venir l'affaire au rôle, et l'avons arrangée pour environ quarante florins de dommages-intérêts;

» 5° L'année passée, quatre bourgeois de la localité nous ont, la nuit, cassé volets, portes et fenêtres, et, pendant que j'étais absent pour des affaires importantes, ils ont tellement effrayé ma femme et mes enfants, que ceux-ci ont crié *mordio* et en ont fait une grande maladie. Et quel était spécialement le chef, le fauteur de ces désordres? Un garde de nuit. Et qu'ont fait nos autorités? Elles ont puni les bourgeois d'une livre Strassburger Pfenning et de trois à quatre jours de prison, mais il n'a jamais été question de nous dédommager pour nos pertes, frayeurs, et pour la maladie de nos femmes et enfants;

» 6° La dite communauté (juive) mérite que je m'occupe d'elle, moi qui cours, pour des juifs étrangers, dans tous les pays, devant rois et empereurs, dans les diètes et les chambres impériales, pour les défendre. Et je n'ai pas mérité cet outrage de la part de la ville de Rosheim, car j'ai eu l'occasion de donner à cette ville des preuves de mon attachement.

» Il y avait alors environ quinze mille hommes à Altorf, à un demi-mille de la ville. C'était pendant la guerre des paysans. Ces gens voulaient, au début, mettre leur camp à Rosheim. Je réveillai la nuit Jean Mayer et Jacob Wagner, les deux bourgmestres, morts depuis. Je leur dis, comme les chefs (des paysans) me l'avaient confié en secret, que le lendemain les conjurés voulaient s'établir à Rosheim... Je me rendis alors à Altorf, auprès des chefs Érasme Gerber, Pierre et Diebold de Nordheim, je leur donnai à partager, entre eux, quatre-vingts florins d'or; en échange, ils me donnèrent une lettre munie de leur sceau, par laquelle ils s'engageaient à ne venir vers Rosheim avec leurs bandes que lorsque toutes les autres villes seraient dans leur alliance. Et ils m'ont tenu parole. C'est alors que feu Jacob Wagner, bourgmestre qui m'avait accompagné à Altorf, me dit, après que j'eus obtenu ce résultat : « Jhesel, toi et tes enfants, vous jouirez du fruit de ce bienfait. »

» 7° Durant la dernière invasion française, j'ai laissé, sous la garde des autorités de Rosheim, ma famille et ma fortune, et j'ai dépensé, en frais de voyage, plus de soixante florins de ma poche, pour aller à Insbrück et dans d'autres villes, pour chercher des protecteurs à notre ville, comme je l'ai bien souvent fait pendant la vie de l'empereur Maximilien. Et personne n'a voulu croire que je me risquerais à ces voyages.

» Quand, à cette même époque, le margrave Albrecht s'est appro-

ché de notre pays, et que le bruit s'était répandu qu'il demanderait à toutes les petites villes de fortes contributions de guerre, je me suis rendu à l'Hôtel de Ville et j'ai dit au Conseil : J'ai chez moi, en or et en argent, pour une valeur d'environ quatre cents florins, enfermée dans un coffre en fer, je veux vous les prêter, à condition que d'autres bourgeois aussi jurent qu'ils avanceront à la ville ce qu'ils possèdent en or et en argent, afin que, si l'ennemi vient et réclame une contribution de guerre, nous puissions le satisfaire.

» Eh bien! je le demande, un homme qui a de pareils titres à son avoir, n'a-t-il pas le droit de croire qu'il doit trouver auprès des magistrats une certaine faveur?...

» 8° Il y a quelques mois, ces mêmes magistrats, malgré nos traités, ont donné ordre à nos instituteurs de quitter la ville, et, en mon absence, ont fait des saisies chez moi et chez d'autres. Ils ont, en outre, menacé les susdits d'une amende de cinq livres Strassburger Pfenning, si, dans l'espace de huit jours, ils ne partaient pas. Entre temps, je suis revenu ici, et j'ai comparu avec mes coreligionnaires devant le Conseil, je lui ai rappelé le traité que vous avez fait, leur ai dit qu'ils avaient mal agi et que nous voulions prendre pour arbitres, ou le gracieux bailli, ou votre haute sagesse. Je les ai, en même temps, priés de me rendre ma coupe en argent, sinon je me verrais forcé de recourir à la justice de la Chambre impériale, puisqu'à mon avis, on ne peut saisir ni imposer personne injustement, ni chasser ainsi l'instituteur. Ils m'ont alors répondu qu'ils voulaient délibérer sur ce sujet, et qu'ils me feraient part de la décision prise. Un ou deux mois après, ils ont envoyé chez nous; nous avons comparu et, après avoir longtemps attendu, nous vîmes venir le bourgmestre Wendling Magnus qui nous dit de nous en aller, parce que le magistrat voulait laisser reposer la question, que plus tard on verrait ce qu'il y aurait à faire;

» 9° Ensuite, pour des affaires pressantes qui sont intervenues, je suis reparti à cheval, on a profité de mon absence pour faire venir devant le Conseil, le mardi, après le dimanche Reminiscere (20 février), Jacob, l'instituteur, mon fils, ainsi que l'autre instituteur, des veuves, de même que ma famille, et on a dit aux instituteurs de partir de la ville, sous peine d'une amende, et, comme ces deux Juifs n'ont pas voulu obéir, les magistrats ont cherché à les faire sortir de la ville par la force, avec l'aide de leurs valets.

» Les Juifs ont supplié qu'on attendît mon retour. Les magistrats s'y sont refusés, et la nuit suivante, déjà, les bourgeois et habitants ont, de nouveau, lancé des pierres contre nos maisons et contre nos volets, suivant leur habitude.

» Est-il donc permis de nous molester ainsi, nous qui sommes pourtant des hommes que Dieu a mis sur la terre, pour vivre dans tous les pays et dans toutes les villes, non avec les bêtes, mais parmi les autres hommes? Nous sommes donc contraints et obligés de nous

plaindre de la ville de Rosheim, de prier de la punir et de nous protéger dans notre malheur;

» 10° Enfin, pour terminer, je sais par moi-même que votre haute Sagesse nous a déjà témoigné, dans mainte affaire, beaucoup de bonté. Il est aussi avéré que votre haute Sagesse s'est toujours montrée parfaitement juste envers tout chacun, que ce fût un juif ou un chrétien.

» Pour toutes ces raisons, je veux m'abstenir de déposer une plainte devant la Chambre impériale, en mon nom et en celui des susdits juifs, jusqu'à ce que, à mes frais, vous ayez fait parvenir mes supplications aux autorités de Rosheim, et qu'elles consentent à cesser leurs ordres d'expulsion et de saisie, en laissant chacun jouir en paix de ses privilèges, puis à comparaître avec nous, devant vous, à Haguenau.

» Ces messieurs du Conseil voudront bien fixer, pour le rendez-vous, un jour venant après les fêtes de Pâques, mais, si cela ne leur convient pas, qu'ils répondent avant le mardi de la mi-carême, afin que nous sachions à quoi nous en tenir.

» Nous voulions seulement soumettre nos plaintes à votre haute Sagesse, afin que ces Messieurs de Rosheim vissent que nous, pauvres juifs, nous ne tenons à leur faire ni frais, ni dommage.

» Nous supplions encore une fois votre haute Sagesse de ne pas prendre notre longue épître en mauvaise part, et de mettre à mon compte tous les frais de copie et d'expédition.

» Nous attendons un mot de réponse.

» De votre haute Sagesse le très humble et très obéissant, JHESEL, juif de Rosheim, pour lui et ses ressortissants de Rosheim.

LES CORRESPONDANTS JUIFS DE JEAN BUXTORF

Parmi tous les savants chrétiens qui, depuis la renaissance des études classiques, se sont adonnés à la littérature juive, aucun n'a cultivé avec une prédilection plus grande et un succès plus éclatant que Jean Buxtorf le domaine entier de la science juive. Aussi, aucun autre n'a-t-il été honoré au même degré par ses contemporains. Les savants de France, d'Angleterre, d'Allemagne et de Hollande saluèrent en lui le digne fils de son illustre père, le grand maître de la langue et de la littérature hébraïque. Ils lui demandaient des conseils, le priaient de recommander leurs ouvrages et lui dédiaient leurs travaux littéraires. De leur côté, les savants juifs des pays étrangers, auxquels était parvenu le bruit de sa renommée ou qui avaient étudié ses ouvrages, ne laissèrent pas d'entrer en relations avec lui et de lui apporter leurs hommages. Aussi, au nombre de ses amis et correspondants, on compte des savants juifs de Constantinople, d'Italie, d'Allemagne et de Hollande.

Jacob Roman et Léon Siaa, de Constantinople, étaient en correspondance avec lui ; leurs lettres ont été publiées par nous antérieurement [1].

Parmi les rabbins italiens de cette époque, Buxtorf connaissait, sans doute de nom seulement, à Venise, R. Moïse Zacut et R. Samuel Aboab. Il s'étonnait que ce dernier se fût refusé à enseigner le Talmud au jeune de la Grange, tout en consentant à lire avec lui le Kozari, comme le prouve sa lettre écrite de Venise, à la date de 1664. — A Vérone, il connaissait R. Saül Merori [2]. — A Mantoue et à Padoue, il avait, comme il le dit dans une lettre adressée à Hottinger, à la date du 7 septembre 1642, plus d'un ami parmi les savants juifs.

[1] *Revue*, tome VIII, p. 55 et suiv.

[2] Saül Merori, dont il existe une שאלה ותשובה dans le Recueil intitulé דבר שמואל, n° 71, approuva le ס׳ פרקי שירה, paru à Venise en 1664.

A Mantoue, il eut pendant quelques années, comme correspondants, Salomon Gaï et Florio Porto Cohen, deux hommes énergiques, qui sont restés jusqu'à présent tout à fait inconnus.

Qui était ce Salomon Gaï? « A votre question concernant ma profession et ma position, écrivait-il à Buxtorf, dans une lettre du 6 novembre 1637, datée de Mantoue, je répondrai que je suis Juif de race et de religion. Mes ancêtres étaient au Sinaï! Je ne suis ni docteur, ni rabbin, et je ne possède aucun autre titre honorifique : je suis un simple instituteur. A la suite de la guerre, j'ai quitté Mantoue et je me suis rendu à Bolzano [1], où je suis entré dans la maison d'un honnête et excellent homme, Jacob Moravia, en qualité de précepteur de ses deux fils, jeunes gens fort bien doués. J'y suis resté environ cinq ans et demi. Je suis âgé maintenant de 37 ans. A l'âge de 20 ans, j'ai commencé à étudier le latin, mais, pendant mon séjour à Bolzano, je l'ai oublié en grande partie, soit faute de temps pour m'en occuper, soit parce que, comptant rester dans cette ville plus longtemps, j'ai mis tout mon zèle à devenir maître de la langue allemande, afin de pouvoir l'enseigner : je suis parvenu, en effet, à ce résultat que je parle cette langue couramment [2]. »

La traduction latine que Buxtorf fit du *Guide des Égarés* de Maïmonide, et qui ne passa pas inaperçue dans les cercles juifs, remplit Salomon Gaï d'étonnement et d'admiration, au point qu'il résolut d'écrire au fils de cet homme illustre (il attribuait la traduction au père) une lettre d'hommage, rédigée en latin. Il lui demandait en même temps si, outre la traduction du *Moré*, d'autres ouvrages pouvant lui servir pour ses études avaient été publiés [3].

Buxtorf fut très sensible à ce témoignage d'admiration, il y répondit, à la date du 12 septembre 1637 [4], en envoyant à Gaï sa dissertation intitulée : *Diatribe* [5], qui venait de paraître; il le priait, en même temps, de lui procurer quelques ouvrages hébreux.

Grande fut la joie de Gaï, lorsqu'après beaucoup de détours, la

[1] Bolzano ou Bozen, dans le Tyrol, ville célèbre au XVIIe siècle par sa foire, avait jadis une communauté juive, peu importante, il est vrai.

[2] Quod queris statum... Cette lettre se trouve, comme toutes les autres que nous publions ici pour la première fois, dans la collection des lettres adressées à Buxtorf, composée de 4 volumes, que possède la Bibliothèque municipale de Bâle (G, I ff.).

[3] La lettre écrite en latin (G, I, 344), datée de Mantoue, die sexta Augusti 1637, débute ainsi : « Non solum mihi unquam in mentem venisset... »

[4] La réponse ne nous a pas été conservée.

[5] *Diatribe de compend. et facile ling. hebr. et chald.*; Bâle, 1637.

lettre de Buxtorf lui parvint, et qu'il apprit ainsi que le savant qu'il honorait à un si haut degré vivait encore. Il exprima longuement sa satisfaction dans sa lettre du 6 novembre 1637, écrite en latin, avec une introduction de dix lignes en hébreu, et adressée à Buxtorf[1]. Il y appelait son attention sur quelques ouvrages que Buxtorf, comme il le supposait, ne connaissait pas encore : par exemple, le תבת נח, la concordance hébraïque de P. Marco Marino[2]. Il promit de lui envoyer, à la prochaine foire de Bolzano, quelques livres intéressants; quant au commentaire d'Abravanel sur les prophètes, qu'il désirait avoir, il ne pouvait, à son grand regret, le lui procurer, ce livre étant devenu très rare. Il termine en priant Buxtorf instamment de lui envoyer le *Lexicon pentaglotton Hebr. Chald. Syriac. Talmud-Rabbinic. et Arab.*, de Valentin Schindler[3], mentionné dans le Diatribe, et de son *Lexicon chaldaicum talmudicum,* qui était sous presse, ce qui en aurait paru au moment de la prochaine foire de Bolzano. Jacob Moravia était chargé de payer, au reçu des livres, le prix fixé entre les mains du porteur. Ces lexiques l'intéressaient d'autant plus vivement qu'il travaillait lui-même, en collaboration avec un ecclésiastique[4] auquel il donnait des leçons d'hébreu, à un lexique de ce genre et qu'il ne pouvait l'achever, faute de temps. Il lui fallait consacrer la journée entière à son enseignement, et les heures de la soirée, soit à des travaux profanes, afin d'assurer le pain de sa famille, soit à l'étude du Rab Alphes, qui était alors le sujet de conférences quotidiennes dans les Académies.

Salomon Gaï tint fidèlement parole. Le 24 kislev (11 décembre) 1637, il lui envoya, comme cadeau, cinq livres, accompagnés d'une courte lettre hébraïque, dans laquelle il lui rappelait encore une fois les deux lexiques qu'il désirait. Il le priait de lui expédier lettres et livres par Venise, au lieu de les envoyer par voie de Bolzano[5].

Cette lettre fut suivie, à la date du 8 janvier 1638, d'une longue épître en latin[6], dans laquelle il expose à Buxtorf qu'il voudrait faire un bon dictionnaire usuel hébreu-latin et latin-hébreu, qui contiendrait non seulement tous les mots de l'Écriture-Sainte,

[1] La lettre débute ainsi : ברוך שהכל תלוי בו.

[2] Marco Marino vécut quelque temps à Bâle, où il exerçait les fonctions de censeur. Sa concordance parut à Venise en 1593 ; voir *Revue*, t. VIII, p. 78.

[3] Hannov., 1612.

[4] Cum fratre quem linguam hebream docebam.

[5] G, I, 351. Les titres des ouvrages donnés en présent ne sont pas indiqués.

[6] G, I, 346.

mais encore les mots et tournures de la Mischna, de la Beraïta, des Midraschim, du Guide des Égarés et du Yad Hazaka de Maïmonide, des Commentaires de Raschi sur l'Écriture et le Talmud. En outre, il fait savoir à Buxtorf que son ami, R. Samuel Medina de Venise, le fils du grand rabbin R. Semaja Medina, de cette ville[1], voulait vendre le Commentaire d'Abravanel sur Jérémie, Ezéchiel et les douze petits prophètes, au prix de six ducats, ce qui lui semblait trop cher. Il renouvelle encore une fois la demande des lexiques, de la Concordance parue en 1632, et d'autres ouvrages publiés par Buxtorf. Il ajoute qu'à Venise Samuel Medina, et à Bolzano, Jacob Moravia ou les marchands Jacob Cases et Simon Fano, qui y viendront à la foire, recevraient les livres et en verseraient le prix.

Les lexiques arrivèrent enfin. Le 20 juin 1638, Gaï put en accuser réception à Buxtorf. Dans la même lettre, écrite en hébreu[2], il lui annonça aussi qu'il lui envoyait le ס' עסיס רמונים[3], qui avait pour auteur un célèbre rabbin et cabbaliste de Mantoue, ainsi que le Kozari avec le commentaire de Jehuda Muscato[4]. Au sujet de Azaria Me-haadomim (de Rossi), que Gaï confond avec Azaria di Fano et dont il fait un cabbaliste, nous apprenons par cette lettre qu'il était le maître du savant duc Ferdinand[5] et tenu par celui-ci en grande estime. Quant aux livres demandés par Buxtorf, il lui envoya, outre le אגרת דופי הזמן[6], que celui-ci n'avait jamais vu, les « Propos du renard »[7], les commentaires de R. Isaac Hacohen et R. Moïse Alschich sur Job[8], le ס' החנוך[9] de R. Aaron b. Joseph, et le ס' יצירה[10] ; au lieu de ce dernier, il au-

[1] R. Semaja Medina, petit-fils de R. Samuel de Medina (רשד"ם), éditeur des discours religieux de ce dernier, parus à Mantoue en 1622, sous le titre de ס' בן שמואל.

[2] G, I, 350 : après la formule de salutation נחל נובע מקור חכמה וברך שהכל תלוי בו שלום, la lettre commence ainsi : ה'חפץ למען צדקו להגדיל : טמחתי כהיום הזה.

[3] ס' עסיס רמונים ; Mantoue, 1623.

[4] Venise, 1594.

[5] Nous ne sachions pas que ce fait ait été mentionné nulle part ailleurs. Dans le Supplément à la biographie de De Rossi, par Zunz (*Kerem Hemed*, V, 162), on parle bien des entretiens que Azaria de Rossi eut avec des savants chrétiens ; toutefois Zunz (*l. c.*, V, 148) ignore que Buxtorf cite De Rossi dans la préface de la traduction du *Moré*.

[6] L'auteur de cet ouvrage est Isaac b. Jacob Obadia (Venise, 1598).

[7] משלי שועלים ; Mantoue, 1557.

[8] Le premier a été imprimé à Constantinople en 1595, le dernier à Venise, en 1603.

[9] Venise, 1600.

[10] Mantoue, 1562.

rait préféré lui envoyer le מערכת האלהות [1], qui contient, outre le ס' יצירה avec un commentaire, beaucoup d'autres choses [2].

Dans la maison de Salomon Gaï habitait *Florio Porto* [3], fils d'un savant qui était également professeur d'hébreu. C'est à lui qu'incomba le triste devoir d'informer Buxtorf de la mort de son maître et ami, survenue au mois d'août 1638. Porto avait d'autant plus de motifs d'écrire à Buxtorf, que Gaï avait envoyé à ce dernier, quelques mois avant sa mort, par l'intermédiaire des négociants J. Paul Partner et Carlo Farchetti de Venise, plusieurs ouvrages que Buxtorf avait demandés et dont il n'avait pas accusé réception. En même temps, il prenait, disait-il, la liberté de lui demander, au nom de la veuve de Gaï, habitant sa maison, de compléter le *Lexicon talmudicum* qu'il avait envoyé et qui n'allait qu'à la page 1778. Il considèrerait cela comme une faveur personnelle très grande. Porto ne négligea pas de complimenter Buxtorf sur l'excellence de sa traduction du *Moré*.

A cette lettre du 24 décembre 1638 [4], que, pour plus de sûreté, Porto envoya à Bâle par différentes voies, Buxtorf répondit qu'il allait envoyer les feuillets manquants du *Lexicon*. A la suite d'une lettre de rappel de Porto [5], Buxtorf lui écrivit qu'il les avait envoyés à Venise [6]. Lorsque les feuillets avec le titre et la préface arrivèrent enfin, le *Lexicon* avait été égaré par la négligence de la veuve de Gaï, au grand chagrin de Porto [7].

Comme précédemment Gaï, ainsi Porto fut chargé par Buxtorf d'acheter pour lui les livres hébreux imprimés en Italie. Le jeune savant, qui s'était procuré les ouvrages de Buxtorf et les étudiait avec ardeur, se mit volontiers à sa disposition. Mais, à cette époque, les livres hébreux étaient déjà devenus plus rares en Italie. Beaucoup de personnes les étudiaient, dit Porto ; son père, déjà mort en 1640, avait été du nombre. Porto choisit, dans la riche bibliothèque que son père avait laissée, les ouvrages suivants qu'il envoya à Buxtorf :

בשם קדמון ,de Moïse Abraham Provenzalo; Venise, 1596.
טוב שם ,de Eliakim ben Naphtali ; Venise, 1606.

[1] Mantoue, 1558.

[2] כתבתי לשלוח למינכ"ת את ס' היעסיס (רמונים).

[3] Ses lettres latines étaient signées : Florius Portus hebraeus, ses lettres en hébreu פלוריו פורטו, et quelquefois פלוריו פורטו הכהן.

[4] G, I, 324. La lettre est en latin et commence ainsi : Quamquam nondum tibi meas dederim epistolas neque adhuc de me nulla ad te pervenerit notitia.....

[5] La lettre est datée du 6 mars 1640 (G, I, 326).

[6] Lettre du 28 mars 1640 (G, I, 332), où il se réfère à une lettre de Buxtorf du 26 février.

[7] Lettre du 14 août 1640 (G, I, 333).

פתחי יה ,d'Issachar Baer b. Moses Petahia ; Prague, 1609.
לחם סתרים ,de Joseph Taytazak..... ; Venise, 1607.
תומר דבורה ,de Moïse b. Jacob Corduero ; Venise, 1588.
חות יאיר ,d'Abraham ben Jehiel Cohen Porto; Venise, 1628.
ערבר לסוחר ,de Menahem Zion Porto ; Venise, 1627.
שארית יוסף ,de Joseph b. Salomon Ibn Verga ; Mantoue, 1593.
תפוחי זהב ,de Jehiel Melli ; Mantoue, 1623.
עסיס רמונים ,de Menahem Azaria di Fano ; Mantoue, 1623.
ס' המסרות ;. . . . . Venise, 1607.

Il espèrait pouvoir lui envoyer prochainement : מסורת הברית הגדול, de Meïr Angel, Mantoue, 1622, et לב אהרן, d'Aaron Ibn Hayim, Venise, 1608. Quant au כלי יקר, il ne pouvait satisfaire la demande de Buxtorf avant de savoir lequel des ouvrages portant ce titre celui-ci voulait désigner. Le commentaire d'Abravanel sur les prophètes se trouvait bien dans la bibliothèque de son père, mais tellement défiguré par la censure, qu'il n'osait pas le lui envoyer. Quant au prix des ouvrages en question, il s'en remettait à Buxtorf lui-même du soin de le fixer ; du reste, il était disposé à prendre en échange ses propres ouvrages [1].

La correspondance assez active qui fut échangée entre Buxtorf et Porto [2] concerne, en grande partie des livres que Porto lui avait procurés ou demandés. En septembre 1640, il lui envoya, par l'intermédiaire de J. P. Partner de Venise, le כלי יקר, commentaire sur les prophètes, de Samuel Laniado (Venise, 1603), et, par la voie de Bolzano, le לב אהרן, qu'il avait désiré. Ayant vu, dans un des écrits de Buxtorf, beaucoup d'ouvrages cités qui ne se trouvaient pas en Italie, Porto pria Buxtorf de les lui procurer, conformément à la liste contenue dans sa lettre du 17 novembre, et de les lui expédier, par la voie la plus courte, savoir :

Institutio epistolaris, avec supplément ; Bâle, 1629.
ס' האמונה ,dans la traduction latine de Paul Fagius ; Isny, 1542.
ס' האמונה הרמה ,de R. Abraham b. Dior [3].
ארחות צדיקים ,. . . . . .; Prague, 1580.
אמרי בינה ,sur les mots étrangers du Zohar; Prague, 1610.
אמרי שפר ,de Naphtali Altschuler ; Lublin, 1602.
בן סירא ,dans la traduction latine de Paul Fagius ; Isny, 1542.

[1] Lettre du יום ו' קלונד' יוניו תיך (1640). La fin seule de la lettre est en hébreu (G, I, 336).
[2] G, I, 333, 334.
[3] Paru seulement en 1852.

ההגיון ,de Moïse Maimonide, avec la traduction latine de S. Münster; Bâle, 1527.

הליכות עולם ,dans la traduction latine de L'Empereur; Leyde, 1634.

מסעות ר' בנימין ,dans la traduction latine de L'Empereur; Leyde, 1633.

מאיר נתיב ,Concordance.....; Venise, 1523.

מוסר השכל ,dans la traduction latine de Jean Mercier; Paris, 1559.

מעריך המערכות ,Dictionnaire de Philippe d'Aquin; Paris, 1629.

צמח דוד ,de David Gans.....; Prague, 1592.

(ס' הקבלה), דברי הימים של ראב"ד; 1572.

קינת כסף ,dans la traduction latine de Jean Mercier; Paris, 1559.

רוח חן ,dans la traduction latine; Cologne, 1555.

שערי אורה ,dans la traduction de P. Ricci; Augsbourg, 1516 et

La collection des écrits de Joseph del Medigo [1].

Buxtorf n'envoya pas ces ouvrages à Porto, dont deux lettres ultérieures, du 25 février et du 26 mai 1641, restèrent sans réponse. A la date du 24 novembre 1641, il écrivit encore une fois à Buxtorf, lui disant qu'il lui enverrait volontiers le שתי ידות, de Menahem de Lonzano, mais qu'il n'osait pas, n'ayant pas reçu de ses nouvelles depuis un an: Buxtorf ne répondit pas davantage. Néanmoins, en août 1642, Buxtorf écrivit à Hottinger de Zurich, que depuis longtemps il était sans nouvelles de son ami Porto. Un an plus tard, dans une lettre adressée au même Hottinger, il disait : « A Mantoue, j'ai pour ami un juif nommé Florio Porto, mais j'ignore s'il vit encore [2]. »

A Padoue, où il y avait alors beaucoup de Juifs, même des médecins très versés dans le Talmud et familiarisés avec les écrits des philosophes, Buxtorf était en correspondance épistolaire avec Emanuel Porto, qui était peut-être un parent de Florio Porto. Emanuel Porto ou Menahem Zion Porto Cohen [3], comme on l'appelait dans les cercles juifs, était un des rabbins les plus instruits de son temps. Il était né à Trieste, vers la fin du XVIe siècle. En 1627, il publia, à Venise, l'ouvrage déjà mentionné

[1] La lettre en hébreu, avec le זכרון ספרים y adhérent, se trouve G, I, 330.

[2] Ego ibi Mantuæ familiarem habeo judæum quemdam Florio Porto, sed nescio an adhuc in vivis (Ms.).

[3] Menahem Zion, comme Florio et Isaac Porto Cohen, le savant correspondant de R. Méïr Katzenellenbogen, signaient du nom de פורט, mais nullement רפא פורט, comme le croit Luzzatto (*Wiener Jahrbuch*, VI, 103, et Autobiographia de S.-D. Luzzatto, Padova, 1878).

עובר לסוחר, et, en 1636, à Padoue, l'ouvrage astronomique en quatre parties : *Porto astronomico*, dédié à Benvenuto Petazzo, comte de San Servol Castelnuovo, qui fut l'objet des éloges d'Andréa Argoli, professeur de mathématiques à l'Université de Padoue, et que Tomaso Ercolani et Benedetto Luzzatto, « Rabbi hebreo studente in Padova », célébrèrent en sonnets italiens.

En 1641, par l'entremise de Gaspard Scioppius et sur sa recommandation, Porto, le rabbin de Padoue, entra en rapports avec Buxtorf. Ce Scioppius ou Schoppe, Allemand d'origine, qui était au service des Jésuites et qui se fit connaître par son pamphlet : *Scaliger hyperbomilœus*, dirigé contre le savant de Leyde, Joseph Scaliger, plus que par ses écrits mystico-philosophiques, résida assez longtemps à Padoue, où il eut l'occasion de faire la connaissance de Porto. Le 15 octobre 1641, il écrivait de Padoue à Buxtorf : « R. Emanuel Porto, un excellent homme, n'hésite pas à m'adresser une demande d'autant plus qu'il connaît ta bonté, ton érudition extraordinaire, qu'il a pu juger d'ailleurs en lisant ton traité inséré dans mon Mercurius [1], où on sent « ex ungue leonem ». Je lui ai promis de te le recommander dans une de mes lettres. Je te prie donc de te montrer complaisant à son égard et d'être persuadé que tu me rendras par là un grand service [2]. » Quelques jours plus tard, le 20 octobre, Porto écrivit directement à Buxtorf une lettre en hébreu [3], le priant d'examiner le manuscrit qu'il lui envoyait et, s'il l'approuvait, de le remettre à un imprimeur de Bâle, pour en faire la publication. Il espère que l'imprimeur ou l'éditeur ne se refusera pas à publier ce travail qui, à cause de son peu d'étendue et du sujet traité, pouvait être d'une vente facile. L'auteur a des prétentions modestes : il demande seulement que l'éditeur lui envoie, immédiatement après la fin du travail d'impression, vingt-cinq exemplaires ordinaires et un exemplaire sur papier impérial, afin de pouvoir le remettre à temps au haut personnage à qui l'ouvrage doit être dédié. Enfin, il prie Buxtorf de vouloir bien corriger les fautes qui se trouveraient dans le manuscrit et se déclare prêt à lui rendre, de son côté, tous les services possibles. Dans un *post-scriptum*, il demande quel est le prix d'un exemplaire du Talmud, édition de Bâle.

[1] Mercurius quadrilinguis, avec la dissertation : Consilium universale de linguæ hebreæ studio de Buxtorf, Basil. 1637. Le Mercurius, dont Steinschneider, comme il est dit dans le Manuel de la littérature théorique et pratique de la langue hébraïque (Lpz. 1859), p. 30, n° 335, ne sait rien, est le Mercurius cité p. 130, n° 1876, dont l'auteur est Scioppius.

[2] Rabbi Emanuel Porto, vir optimus et meo judicio dignissimus.

[3] La lettre débute ainsi (G, I, 337) : שמעתי שמעך אדוני דנהירין לך שבילי דאורייתא.

Plusieurs mois s'écoulèrent avant que Buxtorf répondît au rabbin de Padoue. Celui-ci, fatigué d'avoir attendu si longtemps, résolut d'écrire une seconde lettre, pour s'informer du sort de son manuscrit, disant que « si les imprimeurs de Bâle ne voulaient pas s'en charger, il le ferait imprimer en Italie [1] ».

Dans sa lettre du 17 février 1642, Scioppius rappela également à Buxtorf que plusieurs mois s'étaient écoulés depuis qu'il lui avait recommandé Porto et que ce dernier attendait encore une réponse. « Comme tu as pu voir par mes lettres précédentes, j'aime ce digne homme ; c'est pourquoi je te le recommande de nouveau par la présente ». Malgré cette nouvelle recommandation, Buxtorf ne paraît pas s'être hâté de répondre. A la date du 25 mai 1642, il écrivait à Hottinger de Zurich, qui avait reçu, en même temps qu'un livre de médecine, qu'on lui envoyait de Padoue, le Compendium de la grammaire hébraïque [2], publié par Porto, en 1642, et qui, par intérêt pour l'auteur, s'était informé auprès de Buxtorf de sa position et de sa considération parmi ses coreligionnaires : « Je ne sais rien d'Emanuel Porto, sinon que j'ai reçu de lui une lettre, il y a quelque temps, avec une dissertation qu'il désirait faire imprimer à Bâle ; il m'a été chaudement recommandé par Gaspard Scioppius, qui m'a encore prié récemment de l'honorer d'une réponse. Je n'ai pu encore le faire, et il n'a pas encore reçu de lettre de moi [3] ».

La dissertation de Porto, que Buxtorf dut corriger sérieusement, ne fut pas imprimée à Bâle. Elle parut un an plus tard à Padoue sous le titre de : *Dipluranologia qua duo sacræ scripturæ oracula de regressu solis tempore Ezechiæ et immobilitate Luminarium sub Josue declarantur* [4], avec dédicace à l'empereur Ferdinand III. Comme le titre l'indique déjà, elle traite du miracle de Josué arrêtant le soleil. Cette question, soulevée par Galilée, qui vécut quelques années à Padoue, et qui avait probablement amené Porto à traiter ce thème, était alors fort controversée. La dissertation, écrite en langue italienne, fut traduite par l'auteur lui-même en hébreu, et Lorenzo Dalnaki, originaire de Transilvanie, la traduisit en latin et l'enrichit d'additions importantes.

Vis-à-vis de Buxtorf, qui lui témoigna pourtant, comme il fit à bien d'autres, très peu d'amitié, Porto se montra toujours complaisant. Il lui envoya des catalogues d'ouvrages et s'occupa pour

[1] Cette lettre (G, I, 338) commence ainsi : סיני ועוקר הרים ישמרהו בורא כל הוצורים.

[2] *Compendium grammaticæ hebraeæ ;* Padoue, 1642.

[3] De Em. Porto quæ scribis non aliter mihi notus est...

[4] Padoue, 1643.

lui d'achats de livres. Ainsi, Jean Rhodius lui écrit de Padoue, à la date du 11 novembre 1644 : « E. Porto, qui a dû partir pour Venise[1], a réuni les livres que tu as demandés et dont je t'ai indiqué le prix récemment : il te les enverra prochainement. »

Un homme que Buxtorf estimait plus que tous ceux dont nous avons parlé, c'était Menassé ben Israël ; toutefois la correspondance de ce dernier avec lui ne nous est pas parvenue. Il apprit avec joie que Jean Zollikofer de Saint-Gall, lors de son séjour à Amsterdam, durant l'été 1655, avait eu un entretien avec le savant Menassé et que celui-ci lui avait fait cadeau de l'opuscule, récemment paru, de Felgenhauer : *Bonum nuncium*.

Buxtorf tenait en grande estime aussi un autre savant juif : David Cohen de Lara.

De Lara, né en 1602, à Lisbonne, ou, comme d'autres prétendent, à Hambourg, était élève du rabbin d'Amsterdam, Isaac Usiel, et séjourna à Amsterdam jusqu'au moment où la Communauté de Hambourg l'appela au poste de *hacham*. Il mourut à Hambourg le 10 octobre 1674. Par ses travaux philologiques et lexicographiques, il attira sur lui l'attention des savants chrétiens contemporains. Un petit travail qu'il publia, en 1638, sous le titre עיר דוד intéressa particulièrement Buxtorf : c'était la nomenclature des mots étrangers usités dans les écrits rabbiniques. Hottinger considère ce travail comme le meilleur qui ait jamais paru en la matière.

Cet ouvrage dédié à Jean Salvius de Tulingen, ambassadeur suédois auprès de l'empereur, parvint à Buxtorf, par l'entremise de Jean Tileman Stella de Téry et Morimont, le chargé d'affaires du cardinal de Richelieu. Nous ignorons comment le savant juif de Hambourg entra en relations avec ces hauts personnages. Ce qui est certain, c'est que de Lara envoya à Paris vingt exemplaires de son ouvrage. Dans une lettre de Stella, qui séjourna quelque temps à Bâle, datée du 12 octobre 1641, il est dit : « En attendant, j'envoie à mon honoré maître les deux exemplaires du *Lexicon hebraeo barbaro* de R. David Cohen. Je n'ai pas encore appris si les autres vingt exemplaires sont arrivés de Hambourg à Paris. Dès que je le saurai, le troisième exemplaire, dont l'auteur vous fait hommage, vous sera remis[2]. »

Il n'est pas surprenant que de Lara ait fait hommage de son

[1] D'après Ghirondi-Nepi, *Toldot Gedole Israel*, p. 258, Porto était professeur au Talmud-Tora de Venise. Il mourut à Padoue vers 1660. Voir la lettre d'Isaac Cantarini à Th. Unger, du mois d'août 1717, dans *Ozar Nechmad*, Vienne, 1860, III, 132.

[2] Voir sur Stella, *Revue*, t. VIII, p. 75 et suiv. (Original allemand.)

ouvrage à l'homme qu'il estimait tant comme savant et avec lequel il était déjà à ce moment en correspondance, comme cela ressort d'une communication que Buxtorf fit à Hottinger, à la date du 12 juillet 1642 : « David Cohen de Lara, rabbin à Hambourg, d'origine espagnole, a écrit, sous le titre de כסא דוד, un ouvrage sur les proverbes (rabbiniques)[1]. »

En novembre 1660, de Lara, que Théophile Spizelius, dans une lettre adressée à Buxtorf, appelle le plus grand hébraïsant de son siècle, écrivit une nouvelle lettre au savant bâlois. Le 19 novembre 1660, celui-ci écrit à Hottinger : « Hier j'ai reçu une lettre de David Cohen de Lara, qui prépare la publication du *Nomenclator*, composé d'après les ouvrages hébreux, talmudiques et autres, avec des notes explicatives en latin et en espagnol. Il m'en a envoyé le spécimen. Je considère l'ouvrage comme très utile, et je crois qu'il répandra la lumière sur bien des points obscurs. »

Des lettres de de Lara à Buxtorf, il ne nous est parvenu qu'une seule, en latin, datée du 29 avril 1661 : il y rappelle qu'il lui a déjà écrit deux fois sans avoir reçu de réponse, ce qui n'est pas étonnant de la part de Buxtorf. Il l'excuse cependant à cause de son état de santé et de ses nombreuses occupations. Il lui fait savoir qu'il met à sa disposition la traduction latine, avec explication, du poème d'Aben-Esra sur les lettres אהוי[2], et que la deuxième partie de l'ouvrage *De convenientia vocabulorum* ainsi que le grand *Nomenclator* sont sous presse. En outre, disait-il, il préparait pour l'impression d'autres ouvrages, auxquels il travaillait depuis quarante ans. Enfin, il le prie de compter toujours sur sa complaisance et de lui envoyer sa réponse par le porteur de la lettre, le négociant portugais Abraham Abendana d'Amsterdam[3], qui séjournait à Francfort pendant la foire. Cette lettre de David Cohen de Lara[4] est ainsi conçue :

Salutem et pacem Viro Clari^{sso} in Domino precor simulque officia servitiorum meorum polliceor.

Ad virum clarissimum jam elapsis temporibus duas dedi litteras, in quibus et affectum ergo Te, V. Cl., satis superque declaravi et voluntatem meam Libros quosdam in lucem edendi clare exposui,

[1] David Cohen de Lara rabbinus hamburgensis natione hispanus opus adagiorum (rabbinicorum) omnium scripsit quod vocavit כסא דוד. Ce livre n'a jamais été imprimé.

[2] דברי דוד, *Explicatio ænigmatis A. Esræ;* Leyde, 1658.

[3] Cet Abendana vivait encore lors de l'inauguration de la synagogue portugaise d'Amsterdam, en 1675. Voir D. H. de Castro, *De Synagoge der Port. Israel Gemeente te Amsterdam;* S. Gravenhage, 1875, p. LVI.

[4] G, I, 358.

hactenus anxius responsionem exspectavi, sed nullam recepi, nihil minus tamen tibi, V. Cl., omnia condono, tum quia audivi valetudinem tuam elapsis temporibus satis fuisse infirmam, tum quia ipse optime novi variis occupationibus fuisse distractum, nunc autem tertia vice ut mihi licet uti stylo latino. Significare volui ænigmata Aben Hezra in præfatione pentateuchi posita luci, exposuisse cum clarissima evolutione uno vel altero exemplari. Tibi quoque gratificari possim, si Tibi placent, deinde secundam etiam partem de convenientiâ vocabulorum nunc sub prœlo et tandem etiam nomenclatorem amplissimum ad methodum Adriani Junii insuper haberem multa alia publicanda, in quibus annos XL laboravi, quare Te virum Clarissimum, supplex veneror, ut mihi inter tuos servos humillimos respondere voles, simulque indicare si qua in re mea curia supellex desideretur, Tibi, viro Clarissimo, servire totus desidero. Vale et me tuum servum humillimum redama, dabam anno 1661 die veneri 29 Aprilis Amst. Qui litteras meas delaturus est, is ipse litteras tuas responsiones Francofurto Abram Abendana mercator Lusitanus mihi allaturus.

Humillimus tuus servus[1].

R. David Cohen de Lara.

L'ouvrage dont de Lara dit, dans cette lettre, ce qu'il répète d'ailleurs dans le titre, qu'il y a travaillé quarante ans, est le ס' כתר כהונה [2], ou *Lexicon talmudico-rabbinicum*, qu'il dédia à Buxtorf et à d'autres savants chrétiens contemporains avec lesquels il était en rapports épistolaires ou en relations d'amitié, comme Aleard Uchtmann, professeur d'hébreu à Leyde, et Hilaric Prache de Liegnitz, qui traduisirent l'un et l'autre le *Behinat Olam* (Examen de l'Univers), de Yedaya Penini[3]; Jac. Alting, professeur à Leyde, auteur d'une grammaire hébraïque souvent imprimée; Sébastien Schmidt, né à Strasbourg, qui, après avoir traduit en latin le traité de Sabbat et d'Erubin, fut engagé par de Lara à continuer la traduction et l'explication de la Mischna; Esdras Edzardus de Hambourg, avec lequel de Lara eut des rapports trop fréquents, dont sa renommée eut même à souffrir. Edzardus mandait, déjà à la date du 25 mars 1663, à Buxtorf que le *Lexicon talmudico-rabbinicum* du célèbre rabbin David Cohen de Lara s'imprimait à Hambourg aux frais de l'auteur. Le Lexicon ne parut que cinq ans plus tard et seulement jusqu'à la lettre *yod*, bien

[1] L'adresse de cette lettre est : Clarissimo viro Johanni Buxtorphio S. S. theol. doctori et prof. in Academia Basilliensi D^no^ et Fautori sui honorando.

[2] Voir J. Perles, *David Cohen de Lara's rabbinisches Lexicon Kheter Khehunnah;* Breslau, 1868.

[3] Le premier en 1640, l'autre en 1650.

qu'Edzardus eût affirmé qu'il était terminé et prêt pour l'impression. Dans ce livre, de Lara parle de Buxtorf avec grande admiration, disant qu'il n'y a jamais eu de savant non juif comme lui qui fût aussi familiarisé avec la littérature juive.

En 1660, les frères Abendana, Jacob et Isaac, entrèrent en relations épistolaires avec Buxtorf.

Nés en Espagne, ils durent se dérober aux persécutions de l'Inquisition et vinrent s'établir à Hambourg [1]. Jacob, l'aîné des deux frères, acheva ses études rabbiniques dans la *Yeschiba* de Los Pintos, à Rotterdam, et, vers 1655, il fut appelé comme *hacham* à Amsterdam. Après avoir rempli pendant quelque temps les fonctions de professeur à Hambourg, Isaac étudia la médecine ; pour achever ses études, il alla suivre les cours de l'Université de Leyde, pendant l'année 1660 [2]. Vers cette époque, les deux frères conçurent le projet de publier, avec des additions de Jacob, le commentaire sur l'Écriture sainte de Salomon ben Melech, le מכלל יופי, qui était surtout très précieux au point de vue grammatical et dont la première édition était épuisée. Mais les acheteurs de livres hébreux se faisaient rares à Amsterdam. Le prix en était si bas que la bonne édition du Talmud d'Amsterdam faite par Benbeniste se vendait six *impériaux,* et même encore meilleur marché. Le commentaire d'Abravanel sur les derniers prophètes, imprimé à Amsterdam, en 1642 [3], se trouvait tout à fait déprécié. Les éditeurs, à qui cet ouvrage avait fait éprouver des pertes sérieuses, étaient forcés de le vendre à tout prix [4]. Au milieu de circonstances pareilles, les frères Abendana n'eurent d'autre ressource que de faire imprimer à leurs propres frais l'ouvrage en question. Ils comptaient sur un succès de vente auprès des savants chrétiens qui étudiaient la littérature juive. Pour couvrir en partie les frais d'impression, le hacham d'Amsterdam se décida à rechercher des souscripteurs. Dans ce but, il se rendit en personne à Leyde et se proposa aussi de faire un voyage à Harlem. Il envoya une liste de souscription au professeur Hulsius de Breda, avec lequel il se trouvait alors engagé dans une controverse théologique ; il lui fixait le prix de l'exemplaire à dix florins, et, s'il pouvait lui en faire vendre un cent, il s'engageait à réduire le prix à cinq florins

[1] D'après Barbosa, *Bibl. Lusit*, II, 469, les Abendana seraient nés à Hambourg ; voir cependant la lettre d'Isaac Abendana du 24 février 1660, que nous donnons ci-après.

[2] Voir la lettre d'Adrien Pauli à Buxtorf, du 20 février 1660. Au reste, Isaac n'exerça jamais la médecine, comme le remarque R. David Nieto, dans une lettre adressée à Théophile Unger : ר׳ יצחק אבנדנה לא היה רופא.

[3] Le nom de l'éditeur ni celui de l'imprimeur ne se trouvent sur le titre.

[4] Voir les lettres d'Adrien Pauli du 20 février et du 3 avril 1660.

et demi [1]. Pour trouver des acheteurs chrétiens, il fallait à Abendana des recommandations de quelques éminents savants chrétiens : les frères Abendana furent les premiers juifs qui firent approuver un ouvrage hébreu par des savants chrétiens. Sur le conseil des savants de Leyde, Isaac Abendana s'adressa à Buxtorf. Un jeune théologien, Adrien Pauli, qui fréquentait l'Université de Leyde et qui plus tard exerçait à Hamm, s'offrit à recommander à son professeur de Bâle Abendana, qui le secondait dans ses études, et à lui faire parvenir cette lettre. Dans une lettre du 20 février 1660, Pauli exposait à Buxtorf qu'Isaac Abendana, qui, d'après le jugement d'hommes compétents, était très versé dans la littérature talmuldique et rabbinique et qui savait le latin, s'adressait, sur le conseil de ses amis, les savants de Leyde, à lui, que les hébraïsants les plus éminents considéraient comme un oracle, pour lui demander une approbation du מכלל יופי. Il le suppliait avec instance de répondre à Abendana aussitôt que possible, avant que lui-même ne quittât Leyde, où il devait résider jusqu'au printemps. En même temps, il l'informait qu'Abendana avait l'intention de faire la réédition du commentaire d'Isaac Abravanel sur les premiers prophètes, devenu très rare, si toutefois il pouvait compter d'avance sur un certain nombre d'acheteurs [2].

Dans une lettre en hébreu du 9 adar 1660 (24 février), Abendana exposa sa demande à l'homme qui, suivant son expression, jouissait d'une renommée universelle et dont les nombreux écrits témoignent de la vaste érudition. S'il a pris la résolution de lui écrire, c'est à l'instigation de Pauli, dont il ne tardit pas à faire l'éloge. Pauli l'avait assuré d'avance de sa haute bienveillance. Il prend donc la liberté de demander à Buxtorf une recommandation en latin, pour l'ouvrage en question se trouvant alors sous presse et dont il lui envoie un feuillet d'épreuve. Il le prie d'attester que cet ouvrage peut être d'une grande utilité pour les savants chrétiens, surtout pour ceux qui s'occupent de l'étude de la langue hébraïque.

Nous donnons ci-dessous textuellement cette lettre doublement intéressante, à cause de l'autobiographie qu'elle contient [3].

VIR EXCELLENTISSIME,

את קולך שמעתי השר המרומם בגן הלמודים קלא דלא פסיק מקצה
הארץ מוצאו ויהי שמעו בכל הארץ מפי חכמים וסופרים וכמה ספרים

[1] Voir la sixième lettre de Jacob Abendana dans ויכוח עברי, *Disputatio epistolaris hebraica aut Hulsii cum Abendana ;* Leyde, 1669.

[2] Multum hac in re me juvit ac etiam nunc juvat.

[3] G, I, 339.

אשר יצאו מתחת ידיך מספרים כבודך מעשה אבות יעשו בנים וגם כי מקדם לזה נפשי אויתך לשחר פניו דמר ולדרוש שלומו וטובתו לשמע אזן אהבתיך ועתה עיני ראתך ונראה בכבודו כבוד האיש יניק והכים זה שקנה חכמה כבוד האדון אדרייאנוס פאולי ולו יד ושם בלשון הקדש מעשה ידיו דמר להתפאר ואם התחיל לספר לא סיימתיונהו לכלא לשבחא המריה ואף כי נשכתי ידי מלכתוב ואירא כי ערום אנכי ולא למדתי חכמה הנה האדון הנזכר הבטיחני וענותנותו דמר הרבני כי רם אדוני ושפל יראה לכן התחזקתי ועוז התאזרתי לבוא לפניך השר הנעלה בשורותים אלה ואקוה בחסדך יהיו רצויים לפניך להשיבני בתשובה שלומה ואם תרצה לידע מי אני ומי ביתי אדוני הנכבד שמעוה ועתה דעלך עברי אנכי ואת ה׳ אלקי השמים אני ירא מבני הגלות החל הזה אשר בספרד ויצאנו מן הארץ ההיא מפני חמת המציק כי צוררים הם לנו בנבליהם חקירה ודרישה נחש שרף ועקרב נחש הנושך בממוניגו שרף השורף אותנו ומכים אותנו בעקרבים עד כי מפני זה באנו אל ארץ אשכנז היא המבורג וכי כל ימי גדלתי בין החכמים ואהיה אמון אצלם וגם נתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמת הרפואה באתי אל העיר הזאת ישיבה המהולכה של חכמים לקבל הסמיכה ואף שאחזתי בזה גם מזה לא הנחתי ידי הן ידיע ליהוי לך מלכא שהבאתי אל הדפוס ספר החשוב הנקרא מכלל יופי גלוי לכל העמים מה טיבו זאת ועוד נוסף עליו הוספה דאוכיף מדליה החכם יעקב אבנדנה אחי דורש טוב לעמו בק״ק אמשטירדם דברים הרבה שהשמיט הרב המחבר אם במלים ופועלים וכללי הדקדוק ומוצא דבר נכמה מלות אם במנין הפסוקים אשר אפשר לעמוד עליהם בלי פירוש׳ כאשר עיני אדוני יראו בדף הזה על כן אחלה פני אדוני השר הגדול העושה עמו חסד ואמת לכתוב עדות בלשון לאטין אך שהספר הזה הוא לתועלת לכל בני עמך התורניים ולומדי לשון הקדש ובזה אמצא חן בעיניך אדוני ואנכי אהיה כאחד עבדיך ואם אוכל לשרת לאדוני השר החשוב יצוה עלי חסדו בחנני אדוני ונסני ודע את לבבי ובזה אשים קנצי למלין ואלקי הצבאות ירים את קרנו ורוב הצלחתו וימלא כל מאויי נפשו ושלום

כתבתי בלייד״ה יצחק אבנדנה ס׳ט

יום הששי יום ט׳ לחדש אדר

למנין שאנו מונים שנת ת״כ לפ״ק

אל יתמה אדוני השר היקר על הכתב ועל המכתב כי בחפזון כתוב לגודל הנחיצה וכל היוצא מפי כתבתי

Buxtorf se rendit au désir d'Abendana avec une rapidité surprenante : à peine quelques jours après la réception de cette lettre, le 12 mars 1660. Il approuva à la fois l'œuvre entreprise et les additamenta, attestant que l'ouvrage était utile, non seulement aux juifs, mais aux chrétiens, à tous ceux qui cultivent la langue hébraïque. Enfin, Buxtorf souhaitait à Abendana de ter-

[1] Depuis דברים הרבה ce passage se retrouve textuellement dans l'introduction de Jacob Abendana au מכלל יופי.

miner heureusement cet ouvrage et beaucoup d'autres encore [1].

Buxtorf envoya sa réponse ou plutôt sa lettre de recommandation à Adrien Pauli, qui le remercia, à la date du 3 avril 1660, au nom d'Abendana, de cette attestation honorifique, ajoutant que sans doute Abendana le remercierait directement, quand il aurait reçu la lettre de Buxtorf. « En ce moment, disait-il, il est à Amsterdam. pour y passer les fêtes de Pâque. Dès son retour, je le mettrai au courant de tout. »

Ce fut seulement le 9 novembre qu'Abendana écrivit sa lettre de remerciements à Buxtorf, qui avait témoigné tant de bienveillance et d'égards à lui et à son frère. S'il avait attendu si longtemps pour lui écrire, c'était pour ne pas le troubler dans ses études et, du reste, il voulait attendre la lettre de Pauli qui, durant l'été, s'était rendu à Oxford, en passant par Londres. Néanmoins il priait Buxtorf de lui envoyer, outre l'approbation déjà reçue, une recommandation plus explicite qu'il placerait en tête de l'ouvrage [2]. Cette fois, Jacob Abendana lui écrivit aussi, dans le même but, une longue lettre en hébreu, où il lui disait que le travail lui coûtait tant de peine, qu'il lui fallait passer des nuits, car il avait à consulter tous les interprètes de la Bible, les anciens et les modernes, les connus et les inconnus ; il avait choisi chez tous ce qu'il y avait de mieux, en y ajoutant du sien, de sorte que l'ouvrage, dont l'impression était terminée jusqu'à la fin du livre de Job, sortirait des presses environ dans un mois [3] et serait d'un tiers plus étendu que l'original. Il le suppliait avec instance d'envoyer l'approbation demandée aussitôt que possible pour qu'il pût la faire imprimer dans l'ouvrage avec celle des professeurs de Leyde : il le priait de la remettre, pour la faire parvenir au sieur Alexandre, de la rue des Juifs, à Leyde [4].

Il ne vint ni l'approbation attendue ni réponse d'aucune sorte. Les frères Abendana durent se contenter de la recommandation contenue dans la lettre que nous avons citée ; ils la placèrent en tête du Mikhlal Yofi [5] avec les approbations des professeurs de

[1] Cette lettre est imprimée dans le *Mikhlal*, p. VI.

[2] G, I, 340.

[3] L'ouvrage ne parut qu'en décembre 1660 ou Schevat 5421, imprimé par Uri b. Ahron Halévi. Il porte sur le titre hébreu la date de תהיה = 420, à tort, mais le titre latin a bien 5421.

[4] G, I, 341. Commencement : גבר חכם בעוז ותעצומות חכמה ודעת. A la fin : Amsterdam, d. 11 nov. 1660. JAACOB ABENDANA. L'adresse porte : Excellentissimo et clar. Rev. D. Domino Johanni Buxtorfio S. S. Theol. Doctori nec non Ling. Sanct. Professori longe Celeberrimo Basileam. Il existe aussi à la Bibliothèque nationale de Paris, sous le n° 1289, des lettres hébraïques de Jacob Abendana.

[5] L'approbation est datée du 3 septembre 1660. Dans la deuxième édition, Jac. Golius a également signé avec les autres professeurs de Leyde.

Leyde, Abraham Heydanus, Jean Coccejus et Aleard Uchtmann. Dans ces circonstances, les éditeurs ne crurent pas devoir envoyer le livre à Buxtorf, de sorte que, en juillet 1662, il ne l'avait pas encore, ce qui étonnait fort Samuel Andreae. Même sans l'approbation de Buxtorf, le livre eut un grand succès de vente. Andreae, qui était un des souscripteurs et qui avait payé son exemplaire quatre impériaux, écrivait de Londres à Buxtorf, à la date du 15 juillet 1662, que le livre se payait toujours encore trois impériaux et que D. Alting de Groningue avait, à ce prix, plusieurs exemplaires à vendre. Vingt-trois ans après, une nouvelle édition de Mikhlal avec le *Léqet-Schiqha* d'Abendana fut nécessaire. Ce fut Jacob Fidanque de Hambourg qui s'en chargea (Amsterdam, 5445). Ce fut lui aussi qui, à l'instigation de Jacob Abendana, appelé à Londres comme hacham, vers la fin de 1680, après la mort de Josué de Silva, exécuta ce que les Abendana n'avaient pas osé entreprendre : la réédition du commentaire d'Abravanel sur les premiers prophètes.

Vers 1663, Isaac Abendana se rendit à Cambridge, où il fut employé, en même temps que Scialetti, juif converti italien, à la bibliothèque de cette ville, et où il travailla à la traduction de la Mischna en latin [1]. Toutefois, il mena ce travail si lentement qu'il mit presque deux ans à terminer un *Séder*, comme écrivait J. Frédéric Mieg, qui fut plus tard professeur d'hébreu à Heidelberg, à son maître et précepteur Buxtorf, à la date du 28 janvier 1664. Mieg acheta de Abendana un manuscrit hébreu contenant plusieurs *inedita* de Yedaya Penini, notamment le poème אלף אלפין, dont chaque mot commence par un *aleph* [2], et la prière, dont chaque mot contient un *lamed* et n'a aucune des lettres voisines [3], ainsi que la traduction espagnole du Kozari de Jacob Abendana, qui venait alors de paraître.

Outre ceux que nous avons cités, Buxtorf comptait encore comme correspondants le savant Joseph del Medigo qu'il connaissait personnellement et qu'il tenait en grande estime. De Joseph del Medigo, qui vécut à Francfort-sur-le-Mein de 1630 (en février 1630, il y reçut la visite du Danois Sueningio) jusqu'en 1640, il ne nous est pas parvenu de lettres adressées à Buxtorf.

M. Kayserling.

[1] Cette traduction se trouve en ms. à la bibliothèque de Cambridge. Voyez Barbosa, *Bibl. Lusit.*, II, 469 ; Bartolocci, *Bibl. Rabb.*, III, 836, 4829.

[2] Imprimé dans le *Kerem Hemed*, IV, 57.

[3] Cette prière, בקשת הלמדים, n'est pas de Yedaya, mais de son fils Abraham. Elle a été imprimée à Mantoue en 1556.

LES JUIFS PROTÉGÉS FRANÇAIS

AUX ÉCHELLES DU LEVANT ET EN BARBARIE

SOUS LES RÈGNES DE LOUIS XIV ET LOUIS XV

D'après des documents inédits tirés des archives de la Chambre de Commerce de Marseille [1].

(FIN [1])

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

IV

Extrait du Mémoire de M. de Maillet (suite).

M. de Maillet. — Leur troisième demande est celle de ne payer le droit de consulat que sur les marchandises de sortie dont je viens de parler et allèguent plusieurs motifs de justice pour cela.

La Chambre. — La réponse faitte par la Chambre sur le premier article de ces demandes explique son sentiment pour celuy-ci.

M. de Maillet. — La quatrième consiste en ce que leur ayant esté deffendu, par un règlement que fit M. de Gastines en sa visite de cette échelle en l'année 1706, d'acheter les jours de festes et dimanches, aussi bien qu'aux François, à peine de dix écus d'amende, la nation a depuis, par une délibération, porté cette peine à 500 écus, et demandent la révocation de l'une et de l'autre, parce qu'ils ne peuvent estre soumis à des peines pour contravention à des observations de jours que leur Loy ne commande pas; qu'ils en ont d'autres, et ceux-cy, joints aux nostres, fairaient la moitié de l'année; qu'ils ne donnent aucun scandalle en travaillant les jours de festes et dimanches à la différence des François, et se réduisent enfin

[1] Voir tome XII, page 267.

à demander qu'au moins il ne leur soit interdit d'acheter, que les dimanches d'eux connus et non ceux de nos festes qu'ils peuvent ignorer. M. Péleran, qui demande toujours que la nation soit entendue, convient qu'il ne peut leur estre deffendu les jours de festes et dimanches que les marchandises que les François achètent concurremment avec eux ; c'est donc par pure jalouzie de commerce que les Juifs ont esté compris dans la deffense d'acheter ces jours-là. Pour moy, il ne me paroit pas qu'il y ait aucune justice dans ces deffenses, elles contiennent, au contraire, une injustice, en ce qu'elles soumettent un peuple qui s'est mis sous la protection du Roy à certaines conditions dont celle-cy n'est pas du nombre, à des contraintes nuisibles à leurs affaires, quoy qu'avantageuses aux nostres. Ces Juifs peuvent passer de la protection du Roy à une autre, qui ne leur manquera pas, et de chercher à les priver de la liberté d'acheter en certains jours, parce qu'il ne convient pas qu'ils achettent, c'est les porter au dessein d'abandonner notre protection pour une autre, qui les gesnera moins.

La Chambre. — Le règlement de M. de Gastines feut fait avec connaissance de cause, et M. de Maillet ne l'explique pas comme il est, puisque ce règlement ne deffend pas aux Juifs de travailler et vendre les dimanches et festes, mais d'achepter aucunes marchandises ces jours-là, parce qu'il peut arriver des carravanes, et que les François ne peuvent rien achepter sans scandale, les Juifs auraient la liberté d'enlever à tout prix les marchandises qui leur conviendraient, pendant ce temps que les François s'en abstiendront. D'ailleurs les François ne pouvant absolument rien achepter les jours de festes des Juifs, parce qu'ils ne se servent que des censaux[1] juifs, n'y en ayant pas d'autres à Alep, il est nécessaire que la police établie à ce sujet subsiste pour tous. Et comme l'expérience a fait connoître que la modicité d'une amende de 10 piastres n'empêchoit pas les Juifs de contrevenir à ces deffenses, la Nation trouva à propos de la porter à 500 piastres, parce qu'on voyait que l'avidité des Juifs les faisait passer sur toute sorte de règles, et qu'ils ruynoient le commerce par des achapts précipités et faits au préjudice de toute une nation.

L'on dira en outre qu'il n'est pas à craindre que les Juifs abandonnent la protection du Roy ; ils s'y sont toujours trouvés et s'y trouvent très bien, et ce n'est que cette raison qui les y maintient, car s'ils étaient mieux traitez ailleurs, rien ne sçauroit les empêcher d'y recourir, parce qu'ils entendent très bien leur intérêt.

D'ailleurs les Anglais ne les recevroient pas, sous quelle condition que ce feut, et si les Juifs se sont servis quelquefois de leurs vaisseaux en temps de guerre, ç'a été parce qu'ils faisaient les assurances à meilleur marché. Mais ils trouvent plus de fidélité et de

[1] Courtiers.

satisfaction avec les François qu'avec cette nation, et ils n'en disconviennent pas.

Ils ne sçauroient non plus se mettre sous la protection d'Holande, parce que cette nation est presque toujours en guerre avec les Barbaresques et qu'elle n'a aucun consul présantement à Alep. Mais quand elle en auroit un, cela ne conviendroit jamais aux Juifs, parce qu'ils payeroient un droit de consulat de 2 pour cent sur le plus fort de leurs effects de l'entrée ou de la sortie, 3/4 pour cent d'entrée sur le droit de tanse, et un pour cent de sortie pour le droit d'ambassade, ce qui revient à 3 et 3/4 pour cent en tout.

Et quand l'Empereur et les Vénitiens auroient des consuls à Alep, comme ces puissances sont toujours à la veille de rompre avec le Grand Seigneur, les Juifs ne penseroient jamais de se metre sous leurs protections, par la crainte où ils seroient d'être faits esclaves et de perdre leurs effects lors de quelque rupture.

La Chambre est donc du sentiment de laisser subsister les choses en l'état qu'elles sont établies, et de ne pas donner aux Juifs protégés plus de privilège qu'aux François.

M. de Maillet. — Leur cinquième demande est qu'il leur soit permis d'accompagner les consuls du Roy dans leur première entrée en Alep et dans les visites de cérémonie qu'ils fairont au Pacha et au Cady, suivant qu'il se pratique en d'autres échelles et une lettre de M. de Ferriol[1], enregistrée dans la Chancellerie, dont voicy la substance :

« A Péra, le 17 janvier 1707.

« J'ay veu vostre demande et réglé que vous suivriez M. le Consul » à la visite qu'il rendra au nouveau Pacha et au nouveau Cady, » vous ne pouvez pas prétendre de plus grands privilèges que les » protégez de Constantinople, qui n'accompagnent l'Ambassadeur » que dans les occasions que je viens de citer. »

La réponse de M. Péleran est celle-cy :

« Le Consul trouve qu'on pourroit, sans conséquence, accorder aux » protégez l'honneur qu'ils demandent par cet article et que M. de » Ferriol leur a accordé ; il faut sçavoir pourquoy la nation s'y op- » pose et avoir tel esgard que de raison. »

Les raisons de la nation sont qu'il ne lui convient pas d'estre meslée, en ces occasions, à des Juifs méprisez sur le pays, mais ces Juifs assez distinguez par leur barbe fairont toujours en ces occasions un corps séparé des François, et je pense que c'est bien le moins qu'on puisse leur donner pour l'argent que nous en recevons.

La Chambre. — La Chambre sait par une longue expérience que ce seroit exposer le Consul et la nation à recevoir un afront si l'on per-

[1] Ambassadeur de France à Constantinople.

metoit aux Juifs d'acister aux visites de cérémonie, les Turcs qui ne sont pas accoutumez à ces usages seroient indignez d'une pareille nouveauté et la tiendroient à mépris. Cela attireroit des avanies à la nation, et si la même chose n'est pas à craindre en d'autres échelles du Levant, c'est parce que les usages sont des loys chez les Turcs. Mais il est très dangereux de vouloir introduire ces usages aux risques de la tranquilité et du bien des négocians d'Alep, qui deviendroient d'ailleurs très méprisables aux autres nations franques. Il est arrivé lorsque M. Lemaire était Consul à Alep que, pour avoir voulu changer la chapelle des R. P. Jésuites d'un endroit de la ville à un autre, les Turcs firent une avanie à ces Religieux qu'on eut bien de la peine à accommoder et qui leur en cousta et à la nation une somme considérable.

M. de Maillet. — Ils demandent en sixième lieu d'estre toujours compris dans le tarif qui s'arrestera avec le grand Doüanier, en payant leur part de ce qui se donnera pour avoir un tarif avantageux. Comme cecy ne leur est pas disputé par le Consul ni la nation, il st superflu d'en dire davantage, mais je parlerai de cette matière cy-après par rapport à la conduite des marchands françois et à la faiblesse des Consuls qui ont gardé à ce sujet un parfait silence en y donnant les mains.

La Chambre. — La Chambre consent à ce que le Consul et la nation ont trouvé à propos là-dessus et qu'on fasse la répartition de cette donnatine comme on l'a pratiqué jusqu'à présant.

M. de Maillet. — Enfin, la nation françoise ayant délibéré de n'acheter aucune des toiles appellées d'Antab ou de Chiles, qu'elles n'ayent 23 pics, parce que cette mesure convient en France à ce à quoy on les employe et pour cella qu'elles ne seroient point achetées sans estre mesurées et convenir avec le vendeur, qu'en cas de manquement aux 23 pics il luy sera déduit le double de la valeur de chaque pic qui manquera, et cela à peine de 500 piastres d'amende contre ceux qui en achèteront sans ces conditions, et la nation françoise ayant soumis les Juifs protégez à ces peines, ils demandent d'en être déchargez sur 7 ou 8 motifs, dont les principaux sont que ces toiles qu'ils achètent n'ont pas besoin du même aunage que celles que l'on envoye à Marseille, qu'elles sont d'une qualité inférieure à celles que les François achètent, puisqu'elles coûtent moins de 8 et souvent 10 piastres par couriges qui sont composées de 20 pièces, et cela est véritable. Et que les François n'achètent point de toiles de Chiles qui sont principalement celles que les Juifs achètent pour l'Italie, j'ay vérifié au moins qu'ils en achètent très peu.

La Chambre. — Il a falu plus de 20 ans à la nation d'Alep pour faire établir le bon ordre qui s'observe à la fabrication de ces toilles et que les Juifs vouloient détruire. Si celles de 23 pics d'aunage ne leur conviennent point, il faloit dire de quelle longueur doivent être celles qu'ils employent, mais ce leur est une subtilité ordinaire de

ne pas s'expliquer en certains cas. Cependant l'on voit qu'en cecy leur veüe n'est autre chose que d'être préférés aux achapts par les gens du pays, qui, retenus par le bon ordre que les François y ont mis, voudroient avoir la liberté de faire ces toilles de Chiles et d'Antab d'un aunage indéterminé, et ces Juifs qui font le débit de ces toilleries à droiture, comme les gens du pays, auroient, par là, le moyen de frauder eux-mêmes l'aunage de ces toilles par des faux pics. Et lorsque les François voudroient les faire mesurer par une personne à ce préposée, ainsy qu'ils le pratiquent aujourd'huy, les Turcs ne manqueroient de s'y oposer, ou bien ils ne vendroient plus qu'aux Juifs ; ce qui fait voir de quelle conséquence cela seroit pour le commerce des François.

Il n'y a presqu'aucune différence des toilles de Chiles et d'Antab, à moins qu'on ne vueille comparer les plus inférieures des unes aux meilleures des autres. Cependant les François en acheptent des deux qualitez lorsqu'il leur convient, et s'ils prennent plus souvent de celles d'Antab, c'est parce qu'ordinairement elles sont plus demandées, et qu'il s'y trouve plus de fidélité qu'aux autres.

M. de Maillet. — Les raisons de la nation que j'ay consultée là-dessus ne sont que des raisons de jalouzie pour restraindre d'autant plus et incommoder le commerce de ces protégez, quoy qu'ils n'en fassent aucun concurremment avec eux, ainsi que je l'ay déjà marqué. Il convient donc que ces Juifs en fassent beaucoup, puisque ce commerce fait travailler des bastiments françois et donne à l'échelle des droits considérables, et le moins qu'on puisse leur permettre est d'acheter ces toiles dites Chiles du lieu où on les fabrique.

La Chambre. — M. de Maillet auroit deu expliquer dans son Mémoire que les protégez font en Italie le même commerce que les François font à droiture dans le Royaume, puisque, s'il a consulté la nation là-dessus, elle lui aura prouvé, que les états manifestes des bâtimens alant en Italie et de ceux venant à Marseille, que les uns et les autres chargent en concurrence les toilleries de toute sorte, les cires, soyes, drogueries, coton, poil et chevron et généralement tout ce qu'on peut tirer d'Alep. Mais quoy que, pour le commerce d'entrée, les uns et les autres portent de la cochenille, des épiceries et bois de teinture, les François portent encore les draps par dessus, les Juifs et ceux-cy les satins et tapis de Florence et de Venise et les merceries que nous n'avons pas, ce qui rend presque égal le commerce d'entrée des uns et des autres. Il n'y a donc pas de jalousie de la part de la nation lorsqu'elle demande que les protégez soient limitez à ne joüir que des privilèges qu'on leur a cy-devant accordez, et qu'on ne les mette pas au-dessus d'elle parce que ce seroit ruyner totalement le commerce des sujets de Sa Majesté.

La Chambre auroit cru que M. de Maillet eût communiqué les demandes des Juifs à la nation ainsy qu'il le luy avoit promis, mais il ne l'a pas fait, moins encore à la Chambre lorsqu'elle s'assembla

avec luy au retour de sa visite. Ce qui l'a empêchée de donner plutôt les deffenses nécessaires sur tant de demandes extraordinaires que M. de Maillet semble consentir sans qu'on sache pour quelles raisons.

M. de Maillet. — Outre ce Mémoire, ils m'en présentèrent un second concernant trois nouvelles demandes que je ne communiquay pas par écrit à M. Péleran et que je leus seulement, et voici le précis :

Qu'en cas que les Turcs leur fissent des demandes injustes, comme il arriva en 1712, qu'ils prétendirent d'eux le droit de Karaetre, qu'ils n'ont jamais payé, ou que sous quelque autre mauvais prétexte ils cherchassent à les inquiéter et faire des avanies, ils soient protégez, deffendus comme le sont en pareil cas les sujets du Roy même, sans qu'ils soient obligez de rien contribuer de leur bourse aux fraix qu'il conviendra de faire pour leur dépense, même aux présens qu'il faudroit donner pour les libérer de ces vexations, les droits qu'ils payent estant pour cette même protection et les dépenses qu'elle entraîne. Et rapportent sur le même sujet une délibération de la propre nation d'Alep du 11 juin 1710, où il fut convenu qu'au moyen du droit de consulat qu'offroit de payer le capitaine d'un vaisseau vénitien, il seroit fait, en cas de besoin, par la nation, toutes les dépenses nécessaires pour les deffendre de toutes prétentions et avanies de la part des Turcs sans qu'on pût rien prétendre pour la dépense nécessaire au-delà du droit de 2 pour cent. Cecy certainement me paraît très juste et très conforme à nos intérêts puisqu'en voulant soumettre les Juifs protégez à de nouvelles sommes pour leur protection, ce seroit vouloir les dégouter totalement.

La Chambre. — La Chambre est du sentiment que, moyennant le droit du consulat et avanies que payent les protégez, il faut qu'ils soient soutenus en toute occasion surtout pour les faire exempter du Karache (Karaetre). Mais il y a deux choses à distinguer, l'une que les avanies particulières que la mauvaise conduite des protégez et même des François leur attirent, doivent être par eux suportées sans pouvoir être rejetées sur la nation suivant le Règlement du 25 décembre 1685, art. 2, et l'autre que la protection ne doit être donnée qu'aux seuls Juifs qui sont véritablement marchands, et nullement à une infinité de vagabonds de cette nation qui n'ont ni domicile ny azile et qui, par mille bassesses indignes, s'attirent incessemment des insultes et mauvais traitements de la part des Turcs, quoy qu'ils tâchent de s'en metre à couvert par des habillemens ou tout au moins en portant le chapeau comme les Européens. Ainsy en donnant seulement protection aux marchands juifs, il faudroit obliger les autres de quitter le chapeau parce que cette distinction ne convient pas à des personnes qui, par des actions indignes, avilissent l'honneur de la protection du Roy.

M. de Maillet.— Ils supplient, en second lieu, que la même protection

accordée à leur nation dans l'échelle d'Alep soit accordée aux mêmes conditions à tous ceux des leurs, qui négocieront dans les autres échelles de Turquie et déduisent les avantages qu'il en reviendroit à la bannière du Roy. J'ay parlé de cette matière dans mes observations sur l'échelle d'Egypte et dit quel estoit à ce sujet mon sentiment.

La Chambre. — La Chambre ignore quel est le sentiment de M. de Maillet, tant à ce sujet que sur ce qu'il a observé sur l'échelle d'Egypte, mais elle prend la liberté de suplier le Conseil de considérer, s'il luy plaît, qu'il y a des échelles en Levant où il n'a jamais été accordé de protection aux Juifs, comme sont celles de toute l'Egypte, de Seyde, Acre et Tripoly de Sirie, parce que les représentans des autres nations y établies n'accordent point cette protection et que les François en l'accordant partageraient leur commerce avec les Juifs et s'exposeroient ainsi auprès des Turcs aux évènements dangereux d'une introduction nouvelle.

M. de Maillet. — Enfin ils demandent que les marchandises qu'ils fairont charger aux costes de Syrie sur des bastimens du pays pour estre transportées d'un endroit à l'autre soïent mises sous la protection du Roy, comme celles de ses propres sujets, puisque ces marchandises payent tous les droits auxquels la bannière est soumise et augmentent le frêt qu'elle fait. C'est-à-dire que, dans les ordres que le Roy donnera à son agent à Malte ou ailleurs, pour empêcher que les armateurs ne se saisissent des marchandises de ses sujets qui seront dans ce cas, Sa Majesté aye la bonté de comprendre les effets des Juifs d'Italie qui sont à Alep sous l'honneur de sa protection et dont les marchandises doivent aussi estre réputées commes celles appartenant à ses sujets. Il seroit avantageux au Pavillon que cela peût estre et même honnorable pour nous.

La Chambre. — Cecy tireroit à conséquence. Les marchandises que les Juifs protégez chargent quelquefois sur des bâtimens du pays pour être transportées aux costes de Sirie sont d'un très petit objet, et, si elles étoient en cas d'être enlevées par les corsaires de Malte, ces mêmes Juifs accoutumez à frauder, en toute occasion, abuseroient de ce privilége et prêteroient le nom aux Turcs pour les mettre à couvert des prises que les armateurs Maltais ne cessent de faire sur eux. D'ailleurs la protection du Roy ne doit être accordée que sur l'échelle et sous son pavillon.

M. de Maillet. — Les Juifs me demandèrent de plus la liberté que je leur accorday de pouvoir se servir en Alexandrette de telles personnes qu'ils jugeroient bon pour la réception et envoyer de leurs marchandises, attendu qu'il n'y avoit plus qu'une seule maison françoise et qu'ils ne peuvent commettre aux seules mains d'une personne tous les effets qu'ils recevaient et envoyaient. M. de Gastines les avoit obligés de se servir des facteurs françois, mais il y en avoit alors quatre ou cinq. M. Péleran convient de la justice de les remettre en liberté là-dessus.

La Chambre. — La Chambre est du sentiment de M. de Maillet, et quand même il y auroit plusieurs François établis à Alexandrette, il doit estre permis à chacun de confier son bien à quy bon lui semble. Mais comme la nation d'Alep n'a pas esté entendue sur le Mémoire présanté à M. de Maillet par les protégez, la Chambre estimeroit, si le Conseil le trouvait à propos, que toutes ces raisons lui feussent communiquées pour donner de plus grandes explications, si celles de la Chambre n'étoient pas trouvées suffisentes.

Délibéré à Marseille, le onzième Janvier mil sept cent vingt.

ESTELLE, MOUSTIER et DIEUDÉ, échevins.
BALTHALLON, RÉMUZAT, RÉMUZAT et AILLAUD, députez.

A l'original :

Enregistré sur l'original, envoyé à Monseigneur le P. Président du quatrième février audit an.

ISNARD.

V

Le Conseil de Marine aux députés du commerce à Marseille[1].

A Versailles, le 3 Fevrier 1723.

Le sr Laugier, commissaire de la marine à Amsterdam escrit, Messieurs, qu'un juif nommé Fernandez Médina, né à Bayonne, aagé de 30 ans, ayant esté choisi par les rabins de la synagogue portugaise d'Amsterdam pour estre envoyé en Levant et y étudier la langue et les livres des Hébreux, les principaux marchands de sa nation ont fait solliciter le dit sr Laugier de demander la permission pour le dit Médina de résider dans l'une des échelles sous la protection du Roy pendant tout le temps qui luy sera nécessaire pour ces études, se soumettant à touttes les charges et impositions auxquelles la nation françoise pourroit estre sujette dans les lieux où il résidera sans y faire aucun commerce directement ni indirectement. Le dit sr Laugier adjoute que par les informations qu'il a prises, ce juif est homme de probité et de bonnes mœurs, de même que Sara Barbanèle, sa femme, qui doit le suivre. Il n'est pas déterminé sur l'échelle de sa résidence, attendant d'en faire le choix lorsqu'il sera en Levant.

Le Conseil a cru devoir vous faire part de cette proposition affin que vous lui marquiez s'il n'y a aucun inconvénient à accorder la permission demandée.

L. A. DE BOURBON.

[1] Série AA, art. 22.

VI

Lettre de Mgr le comte de Morville, Ministre et Secrétaire d'État de la Marine, à M^rs les Esch^s et Députez de la Chambre de commerce à Marseille[1].

A Versailles, le 12 May 1723.

J'ay reçu, Messieurs, vostre lettre du 19 du mois passé sur les nouvelles représentations des négotiants de Salonique contre le s^r de Boismont, leur consul. Je conçois que la grande division qui est entre eux ne peut estre que très préjudiciable au bien du commerce de l'eschelle, et comme le sujet n'est que de la protection que ce consul accorde aux juifs qui y sont establis, et que la nation prétend avoir esté portée à un excès de préférences sur elle, j'ay communiqué à M. Le Bret tout ce qui a esté escrit de part et d'autre, pour avoir son avis sur ce qui pourroit résulter des plaintes respectives et les tempéraments qu'il conviendroit de prendre pour fixer cette protection de manière qu'en la conservant aux juifs et aux estrangers naturalisez, ils ne puissent en abuser et oster aux vrays François les avantages qu'ils doivent trouver dans leur négoce. Par l'examen que M. Le Bret en a fait, il n'a pu démesler qui a le tort, parce que tous les faits sont contredits, en sorte qu'il ne peut rester que des présomptions sur lesquelles il ne semble pas juste de former une décision; et sur le point principal qui est de sçavoir s'il est à propos d'oster la protection aux juifs de Salonique, il observe qu'il ne faudroit pas tomber dans l'inconvénient de forcer ces juifs à se mettre sous celle du consul d'Angleterre, comme le s^r de Boismont le fait craindre, et qu'on peut apporter des ménagements convenables à la prédilection que le dit s^r de Boismont doit avoir pour les François et que ce consul ne leur a pas apparemment donnée jusqu'à présent à cause du peu d'esgard qu'ils ont marqué pour sa personne et son caractère, en luy retranchant les honneurs accoutumez, tel que celuy de luy faire présenter un cierge par le député de la nation dans les cérémonies accoutumées, de l'accompagner chez les puissances du pays, et l'insultant par des mémoires. Je tascheray, autant qu'il sera possible, d'esclaircir le vray de toutte cette conduite et d'y appliquer le remède nécessaire. Mais, en attendant, il convient de prendre une résolution sur l'article essentiel qui cause la désunion, et, pour cet effet, il faut sçavoir s'il est plus avantageux au bien du commerce en général et à la nation de Salonique en particulier, d'oster aux juifs de cette eschelle la protection du consul de France que, de les y maintenir, et, dans ce dernier party, quels seroient les tempéra-

[1] Série AA. art. 24.

ments et les restrictions propres à empescher que cette protection ne fust pas aussy nuisible à la nation qu'elle l'a esté par le passé, si ces tempéraments pourront estre acceptés par ces juifs ou si, les refusant et recourant à la protection du consul d'Angleterre, cet incident ne peut pas engager les juifs des autres eschelles à la mesme soustraction, quels inconvénients en peuvent arriver, et quelle est la différence de la protection accordée à Salonique de celle que donnent les consuls françois dans les autres eschelles. Il paraist par votre lettre du 19 avril que vous en souhaitteriez la suppression à Salonique, pendant que, dans d'autres que je me suis fait rapporter, vous estimez cette protection utile. Discutez, je vous prie, cette question dans une assemblée de la Chambre et m'envoyez au plutost la délibération qui y sera prise. sur laquelle je prendray les ordres qui seront jugez les plus convenables et vous informeray de ceux que je donneray en conséquence.

Je suis, Messieurs, entièrement à vous.

De Morville.

VII

Extrait du registre des Délibérations de la Chambre de commerce de Marseille [1].

28 Mai 1723.

Bureau extraordinaire de la Chambre de commerce de cette ville de Marseille, tenu dans l'hôtel de ville, après deue convocation faite à la manière accoutumée, cejourdhuy vendredy vingt huitième may, mil sept cent vingt trois, trois heures de relevée où ont été présens :

Messieurs

Pierre Remuzat, Jean Baptiste Saint-Michel, Luc Martin et Estienne Remuzat échevins, Charles Constant, conseiller secrétaire du Roy et Henry Grimaud députez, et Philibert Arène, conseiller de la dite Chambre.

... Ayant été fait lecture d'une lettre écritte à la Chambre, le douze de ce mois par Mgr le comte de Morville, Ministre et Secrétaire d'État sur les divisions qui règnent à Salonique entre le sr de Boismont et les négocians, et pour sçavoir s'il convient d'oster aux juifs de cette échelle la protection du consul ou de les y maintenir, sur laquelle lettre l'assemblée, ayant fait toutes les réflexions nécessaires, auroit unaniment résolu de représenter très humblement que les anciens consuls de Salonique ne se sont jamais attiré des plaintes de la part

[1] Série BB, art. 7.

de la nation de cette échelle au sujet de la protection des Juifs, ce qui fait juger qu'ils étoient en règle là-dessus et qu'il ne se passoit rien en cela de contraire au commerce des sujets du Roy.

Que cette protection se donnant par tout le Levant d'une manière uniforme, et aucun corps de nation n'en témoignant aucune plainte, c'est une marque que les autres consuls n'abusent pas de leur authorité en ce point, comme fait le sr de Boismont.

Qu'il a exercé fort tranquilement ses fonctions de consul pendant plusieurs années sans qu'on luy ait reproché la moindre chose ny qu'il ait eu à son tour aucune occasion de mécontentement de ses nationnaux. Ceux cy représentant aujourdhuy que leur consul n'en demeure pas aux simples termes de la protection que l'on accorde aux Juifs dans tout le Levant et telle qu'il l'accordoit autres fois luy même, mais qu'il est partial, qu'il chagrine les François, qu'il ne les écoute pas sur les différens qu'ils ont avec ces Juifs, et qu'il les favorise dans leur commerce au préjudice de la nation, comme il a fait entr'autres lorsque les députez ont découvert des fraudes aux déclarations des marchandises qu'ils faisoient charger pour l'étranger, sans qu'il ait fait subir aux contrevenans les paines qu'ils auroient encourües.

Tels sont les griefs de la nation de Salonique contre le sr de Boismont, et s'ils ne sont pas bien prouvés, parce que dans le Levant l'on n'en a pas toujours les moyens, du moins laissent-ils des impressions peu favorables au consul.

Le sr de Boismont bien loin de s'amander et faire cesser, par une meilleure conduite, les plaintes portées contre luy, paroit dans des dispositions toutes contraires, et il n'y a qu'à faire attention à ce qui est raporté dans la lettre du Seigneur Ministre, que ce consul n'a pas pour les Français la prédilection qu'il devrait avoir, à cause du peu d'égard qu'ils ont marqué pour sa personne et son caractère.

(Suivent les griefs que le Consul peut avoir contre les nationaux et que ceux-ci cherchent à expliquer et à atténuer).

... Dans tous les cas, c'est au Seigneur Ministre à les en réprimender, mais cette raison ni les précédentes ne pouvant d'ailleurs affaiblir leur droit, le Sr de Boismont n'en sçauroit tirer aucune justiffication qui puisse l'authoriser d'avoir marqué plus d'égard pour les Juifs que pour les François.

Quant à la question de scavoir s'il est plus avantageux au bien du commerce et à la nation de Salonique d'oster aux Juifs de cette échelle la protection du Consul de France que de les y maintenir, l'assemblée répond que, si cette protection étoit accordée, comme dans les autres échelles, la chose ne seroit ny avantageuse ni préjudiciable au commerce et à la nation, mais que ce Consul, ayant fait un mauvais usage de son authorité en méprisant les François et favorisant sans borne les Juifs, il a mis le commerce de cette échelle sur le penchant

de sa ruyne, et cette raison a déterminé la Chambre à prendre la résolution de demander comme elle a fait, d'oster la protection aux Juifs de Salonique. Cette demande ne feut pourtant formée que sur quelques considérations également importantes, telles que le Sr de Boismont, ayant été chancellier à Livourne, il y avoit contracté des habitudes et fait des connaissances qui le metoient présentement en grande relation avec les Juifs dudit pays, liez d'intérêt et associez avec ceux de Salonique, que la grande liaison qu'il y a entre ceux-cy et ce consul le font soupçonner d'être intéressé dans leur commerce; que, si cela se trouvoit véritable, il en résulteroit encore un plus grand abus, puisque les bâtimens masqués apartenant aux Juifs qui viendroient trafiquer à Salonique trouveroient le consul de France toujours disposé à les tollérer et même à les favoriser au préjudice des François; que dans l'incertitude où on est, si ce consul est véritablement coupable de ce dont on le soupçonne, la Chambre ne pouvant pas demander sa révocation, il faloit, du moins, pour lui éviter de voir un jour ses pratiques découvertes, qu'elle demanda d'oster aux juifs de cette échelle la protection du dit consul de France, parce qu'il n'y a pas d'autre moyen pour remédier aux abus dont on se plaint et pour faire cesser les plaintes réytérées d'une nation qui voit son commerce détruit et ruyné. Cet expédient paroissoit d'autant plus convenable qu'il n'étoit pas à craindre que par cette raison les Juifs des autres échelles se tirassent de la protection des consuls de France, puisqu'ils ne la recherchent avec empressement que parce qu'elle leur est avantageuse et qu'ils font souvent des présens et des donnatines aux consuls pour s'y maintenir.

Les Anglois ne sont pas dans l'usage d'accorder la protection aux Juifs, et il n'y a pas d'exemple que cela soit arrivé. Si le Sr de Boismont a témoigné que ceux qui sont à Salonique pourroient prendre ce party, ça été pour tâcher de se maintenir dans les relations qu'il a avec eux et qu'il faudroit abandonner s'il lui étoit ordonné de refuser la protection. D'ailleurs, il ne convient pas aux Juifs de se fier trop aux Anglois, ils sçavent que leurs marchandises, passant sur les vaisseaux de cette nation, ne leur sont pas rendües fidèlement et qu'on leur en soustrait toujours quelque partie.

Si bien, que l'assemblée ne jugeant pas qu'il puisse y avoir du remède pour faire rentrer le Sr de Boismont dans les justes bornes de n'accorder la protection aux Juifs que de la même manière que ses confrères la donnent dans les autres échelles, elle prend la liberté de proposer une alternative également convenable qui est de refuser la protection aux Juifs de Salonique si le Sr de Boismont y reste encore, ou de la laisser subsister en faisant passer ce consul dans une autre échelle et lui donnant pour successeur celuy qu'il y doit relever. Tel étant le sentiment de l'Assemblée.

VIII

Ordonnance du Roy portant règlement[1] *sur ce qui doit être observé dans les échelles de Levant et de Barbarie, de la part des Juifs et autres Étrangers, qui y jouissent de la protection de France.*

Marly, le 4 Février 1727.

De par le Roy,

Sa Majesté étant informée des abus qui se commettent dans les Échelles de Levant et de Barbarie au préjudice de ses sujets, par les différentes manières dont les consuls qu'Elle y entretient font joüir de sa protection les Juifs et autres étrangers auxquels Elle veut bien l'accorder, Elle a estimé à propos de faire une règle uniforme pour cette protection, et pour cet effet Elle a ordonné et ordonne ce qui suit :

Article Ier.

Aucun Juif ou autre étranger sujet du Grand Seigneur ou résident dans ses États ne sera reçu sous la protection de France, qu'il ne l'ait demandée et obtenüe du Consul et du Corps de la Nation française assemblée avec lui, lequel Consul ne délivrera ses lettres de protection aux impétrans qu'en conséquence des délibérations portant qu'ils y seront admis.

II.

Ceux qui se présenteront pour demander au Consul et à la Nation assemblée la protection de Sa Majesté donneront une caution solvable pour répondre de leur conduite et de leurs actions, et, la caution reçüe par le Consul de la nation, il en sera fait un acte dans la Chancellerie du Consulat.

III.

Les Juifs et autres étrangers protégés ne pourront faire aucun commerce de Levant en France directement ni indirectement, à peine de confiscation de leurs marchandises, des bâtiments qui les auroient aportées et de trois mille livres d'amende contre le capitaine.

[1] Ce Règlement, rendu sous forme d'ordonnance royale et imprimé à Marseille, avait été présenté à l'étude de la Chambre par le corps de la nation de Salonique dans sa séance du jeudy douzième décembre mil sept vingt six, cinq heures de relevée. L'ordonnance fut promulguée à Marly, le 4 février 1727, et étendue à toutes les Echelles du Levant. — Série HH, art. 18.

IV.

Fait défense Sa Majesté à tous marchands passagers, capitaines et maîtres de vaisseaux et bâtimens françois de prêter leurs noms aux protégés et autres étrangers pour faire leur commerce du Levant et de Barbarie en France, sous les mêmes peines de confiscation des marchandises, des bâtimens et de trois mille livres d'amende.

Deffend pareillement Sa Majesté à tous François et étrangers, résidens dans le royaume de recevoir aucunes marchandises, denrées ni autres effets en quoi qu'ils puissent consister appartenans aux étrangers résidens en Levant et en Barbarie et venans desdits pays, sous les mêmes peines cy-dessus.

VI.

Deffend aussi Sa Majesté à toutes personnes résidentes en France, d'envoyer aucuns effets ni marchandises aux étrangers protégés qui résident en Levant et en Barbarie, soit pour leur compte ou pour celui desdits protégés, sous les mêmes peines cy dessus.

VII.

Aucun Juif ni autres étrangers résidents en Levant et en Barbarie sous la protection de la France ne pourra recevoir les adresses, ni commissions des bâtimens et marchandises allant de France en Levant ou en Barbarie, à peine, contre ceux desdits protégés qui ne seront pas sujets du Grand Seigneur, d'être renvoyés dans leurs pays par le Consul de France en vertu des délibérations de la nation qui seront prises à cet effet, et pour les rayas ou sujets du Grand Seigneur d'être exclus pour toujours de la protection, et dans l'un et dans l'autre cas, de confiscation des marchandises qu'on vérifiera avoir été ainsi envoyées auxdites adresses.

VIII.

Les capitaines, maîtres, officiers et passagers des bâtimens de mer expédiés en France pour le Levant ou pour la Barbarie ne pourront s'adresser aux protégés résidents ausdites échelles pour la commission, troc ou échange de leurs marchandises ou effets, à peine de quinze cens livres d'amende pour chaque contravention.

IX.

Permet néanmoins Sa Majesté ausdits capitaines, officiers et passagers des bâtimens expédiés de France de vendre ausdits protégés les marchandises qu'ils auront portées pour leur compte et d'en acheter ou prendre en échange telles autres marchandises qu'ils aviseront, à la charge cependant que, par ces ventes, trocs ou achats, les dits capitaines, officiers et passagers seront tenus de se servir de la médiation d'un négociant françois à leur choix, lequel ne pourra

agir pour eux qu'après en avoir informé le Consul et les députés de la nation de l'échelle, ni prétendre que la moitié de la commission ordinaire.

X.

Tout capitaine ou maître de bâtiment qui passera en Levant ou Barbarie et n'aura pas la commission de la cargaison d'entrée et de sortie ni aucune adresse sur l'échelle sera obligé de s'adresser à un des négocians françois faisant corps avec la nation en observant par le dit négociant ce qui est prescrit par l'article précédent.

XI.

Veut Sa Majesté que toutes les confiscations et amendes, s'il y échoit, seront apliquées, sçavoir, celles encouruës dans les échelles de Levant et Barbarie, un tiers au dénonciateur, un autre tiers au rachat des esclaves françois et le tiers restant aux dépenses nationales de l'Échelle, et celles encouruës en France un tiers au dénonciateur, un tiers à l'Hôpital Saint-Esprit de Marseille, et l'autre tiers au profit de la Chambre de Commerce de la dite ville.

XII.

Permet Sa Majesté aux Juifs et autres étrangers résidens en Levant et en Barbarie de continuer à l'ordinaire l'envoi de leurs marchandises en Italie et autres pays étrangers, en leurs noms, pour leur compte, et à l'adresse de leurs amis françois ou étrangers résidens ausdits pays et de se servir pour cet effet des bâtimens portant le pavillon de Sa Majesté, sur lesquels les neutres d'Italie et toute sorte d'étrangers pourront aussi charger dans leurs pays toutes et chacune des marchandises qu'ils estimeront les adresser à leurs correspondans françois, Juifs et autres étrangers établis en Levant et en Barbarie sous la protection de France.

XIII.

Voulant au surplus Sa Majesté qu'il ne soit rien changé aux usages et coûtumes qui peuvent s'observer dans certaines échelles par raport au cérémonial, à la police et aux différentes manières dont les droits du Grand Seigneur se payent par les étrangers protégés, enjoint Sa Majesté au Sr Lebret, Conseiller en ses conseils, Premier Président et Intendant de Justice, Police et Finances en Provence et du commerce de Levant, au Sr Vicomte d'Andrezel, son ambassadeur à la Porte Ottomane et aux Consuls des échelles de Levant et de Barbarie, de faire publier et enregistrer la présente ordonnance par tout où besoin sera et de tenir la main chacun en droit soi à son exécution.

Fait à Marly le quatrième février mil sept cent vingt sept.

Signé : Louis.

Et plus bas : Phelypeaux.

Pour le Roy,

Collationné à l'original par Nous Ecuyer Conseiller du Roy, Maison-Couronne et de France et de ses Finances.

Signé : CORNETTE.

Cardin Lebret, Chevalier, Comte de Selles, Seigneur de Pantin, Conseiller du Roy en ses Conseils, Premier Président du Parlement d'Aix, Intendant de Justice, Police et Finances en Provence et Commandant en chef audit pays.

Veu la présente ordonnance du Roy,

Nous ordonnons qu'elle sera exécutée suivant sa forme et teneur.

Fait à Aix, le vingt neuvième mars mil sept cent vingt sept.

Signé : LEBRET.

Par Monseigneur : *Signé* : THEBAULT. A l'Original.

A Marseille, chez la veuve de J. P. Brebion, imprimeur du Roy, de Mgr l'Evêque, etc., etc.

IX

Lettre de Monseigneur le comte de Maurepas, Ministre et Secrétaire d'État de la Marine à MM. les échevins et députés du Commerce à Marseille[1].

A Versailles, le 10 Juillet 1743.

... Vous veirrez par l'Extrait, que je joins icy de la réponse de cet ambassadeur[2] sur les éclaircissemens que je luy avais demandés au sujet de la difficulté qui s'est élevée à Alep entre les négotians et les Juifs protégés, qu'il paroit assez constant que l'on ne fait pas la même difficulté aux Juifs à Constantinople et à Salonique, que les Turcs ne se formaïsent point de les voir accompagner les négotiants françois dans les cérémonies ou visites publiques et qu'il importe à notre commerce et même aux intérêts particuliers de la Chambre de ménager ces Étrangers. Je seray bien aise que vous examiniez de nouveau la question afin que si le Sr Arasy[3] n'a pu parvenir à terminer cette contestation à l'amiable, comme je l'en ay chargé, je sois

[1] Série AA, art. 45.
[2] M. le comte de Castellane, ambassadeur à Constantinople.
[3] Consul à Alep.

en état de prendre les ordres du Roy et d'informer ce consul dès intentions de Sa Majesté à cet égard. Je suis Messieurs, entièrement à vous.

MAUREPAS.

Extrait de la lettre de M. le comte de Castellane joint à la lettre précédente.

Le 1er May 1743.

La difficulté qui s'est élevée à Alep entre les négociants françois et les Juifs protégés n'est pas sans exemple ; en 1738, le Sr Thomas, écrivit à M. le marquis de Villeneufve [1] que, dans la visite qu'il avait rendue à M. le marquis d'Antin [2], il avoit été accompagné, non seulement par les négocians, mais encore par les Juifs protégés et que depuis lors, ayant eu occasion de faire une visite au Jannissaire Aga et ceux-cy ayant demandé d'être réintégrés dans l'usage où ils avoient été autrefois de grossir le cortège du Consul, il le leur avoit accordé, malgré l'opposition de quelques négocians, en leur prescrivant pourtant de marcher à la queue de la nation. Il donne pour motif de sa décision l'exemple des consuls d'Angleterre et d'Hollande qui se faisoient accompagner dans les visites de cérémonie par les Juifs qui sont sous leur protection, et l'intérest que nous avions d'ailleurs de ne pas dégoûter ces étrangers de celle du roy. M. de Villeneufve répondit qu'il devoit paroître indifférent aux négocians de Salonique que les protégés l'accompagnassent dans les visites qu'il rendroit aux officiers du Grand Seigneur dès qu'on les faisoit marcher à la queüe et que cette condescendance pouvoit produire un bon effet en les attachant toujours plus à la protection de France, qu'il ne leur convient pas de leur donner prétexte d'abbandonner. Pour ce qui est de l'usage de Constantinople, nous n'avons icy sous la protection que des drogmans à Barat [3] qui dans les visites de cérémonie marchent à cheval avec les drogmans françois, et dans les visites particulières où l'ambassadeur est suivi par la nation, à pied, marchant souvent confondus avec les négocians, sans qu'on se soit jamais apperceu que cette condescendance pour ces juifs ait porté la moindre atteinte à la considération de notre nation. Je ne vous dissimuleray pas que je suis surpris que la Chambre de Commerce ait été plus touchée de la délicatesse des négocians d'Alep que de l'intérest qu'elle a de ménager des étrangers qui, passant sous une autre protection, diminueroient la perception de ses

[1] Ambassadeur à Constantinople.
[2] Chef d'escadre.
[3] Protégés.

X

Lettre de M. de Maurepas[1].

A Fontainebleau, le 31 octobre 1744.

J'ai receu, Messieurs, vos lettres du 16 de ce mois, par l'une desquelles vous confirmez l'avis que vous m'aviez déjà communiqué sur la nécessité de laisser le consul d'Alep dans la liberté de ne point admettre les Juifs protégés dans les visites de cérémonie qu'il fait en corps de nation. Je luy écris en conformité et je luy recommande de leur procurer d'ailleurs toute la protection pour la seureté de leurs personnes et l'avantage de leur commerce... Je suis, Messieurs, entièrement a vous.

MAUREPAS.

[1] Série AA, art. 45.

NOTES ET MÉLANGES

LE COMMENTAIRE DE R. DAVID QAMHI SUR LES PSAUMES

Le ms. n° 1 (seul hébreu) de la Bibliothèque de Soissons, mentionné par M. A. Molinier, au *Catalogue général des mss. des biblioth. publiques* (t. III, p. 72), porte, sur la garde du volume, l'énoncé suivant : Commentaria R. David Kimchi in Psalmos et commentaria R. Mosis fllii [Nachmani] i[n Job]um[1].

Au dernier feuillet, recto, on lit ces mots :

נשלם זה פירוש תהילים ואיוב בשישי בשבת כ"ג ימ' לחדש כסלו ש' ה' אלפים ול' לבר' ע' (= 30 nov. 1269) וכתבתי אותו אני יהודה בר יצחק יזרי[2] למורי ר' משה בר דניאל...

Les noms d'auteurs, omis dans ce final, se trouvent à part (*ib.*, verso) : זה הפירוש מתילים לר' דוד קמחי ופירוש מאיוב לר' משה בן נחמני ז"ל.

Ce ms. est contemporain de Moïse Nahmani, mort, comme on sait, en 1275, et il offre les passages de polémique chrétienne censurés plus tard. Ce commentaire était donc classique dès lors, et il n'est pas étonnant de le trouver dans le Nord de la France (dans une bibliothèque où il a échappé par miracle à la centralisation de 1796), si l'on se reporte au XIIIe siècle, à l'époque où les Juifs étaient assez prospères et où la ville de Soissons avait, comme tant d'autres, sa « juiverie[3] ». Notons, à ce propos, qu'en tête d'une Histoire ms. de Soissons par Rousseau-Desfontaines (n° 4420 du fonds Périn de la même Bibliothèque), il y a un plan assez

[1] Les noms placés ici entre [], illisibles dans ce manuscrit, ont été reconstitués à l'aide du texte hébreu.

[2] Cette eulogie, abrégée de יראה זרע יאריך ימים, vise un homme vivant.

[3] Henri Martin, *Hist. de Soissons*, I, 451 ; Leroux, I, 396-398, d'après Guibert de Nogent, III, 1.

informe de la ville antique, et qu'un monument du milieu est intitulé : « Temple des Ivifs ».

Peu de temps avant que nous procédions à l'examen de notre ms., la Bibliothèque nationale de Paris avait acquis de M. Xavier de Mavrocordato l'incunable hébreu suivant :

Psaumes, Proverbes et Job ; texte avec points-voyelles, accompagné de commentaires. Daté (à la fin des Psaumes) : Naples, 4 Nissan (5)247 זמר (= 28 mars 1487), petit-fol., vélin. Dans ce volume, le texte des Psaumes est commenté par David Qamhi ; celui des Proverbes par Immanoel de Rome, et Job par Lévi b. Gerson. Ce volume a le Colophon (achevé d'imprimer) — ce qui est rare, — et contient les mots וחפץ ה' בידנו יצלח לגמור כל ס' כתובים. On voit que M. Steinschneider (*Bodleiana*, col. 162, n° 1066) avait supposé à tort que la première partie publiée de cette édition contient les Proverbes, la deuxième Job, et la troisième les Psaumes.

MOISE SCHWAB.

UN MANUSCRIT HÉBREU DE LA BIBLIOTHÈQUE DE MELUN

Le ms. n° 14 de la bibliothèque de Melun, écrit en caractère hébreu carré du XIVe siècle, est un in-folio de 338/245mm., comprenant 220 feuillets à 2 col. (paginés à l'envers), sur vélin, intitulé : *Breviarium judaicum* [1]. A ce titre, répété sur le plat du volume, un ecclésiastique a ajouté : « Ideo diligenter custodiendum ». Ce ms. provient d'un couvent local « Carmeli Melodunensis », selon les deux seuls mots non-hébreux de ce ms., inscrits en tête de la dernière page (marquée fol. 1).

Comme le ms. renferme beaucoup de parties inédites, dont quelques-unes sont uniques, nous croyons devoir en donner la description complète [2].

[1] V. Molinier, *Catalogue général des mss. des bibliothèques publiques de France*, Départements, t. III, p. 360.

[2] Grâce à l'obligeance de M. Leroy, archiviste-conservateur de la bibliothèque de Melun, nous avons pu examiner ce ms. à loisir.

C'est un *Mahzor* pour les jours des grandes fêtes de *Rosch ha-schana* et de *Kippour*, selon le rite français, texte devenu fort rare. Il est pourvu de points-voyelles. Les parties du rituel quotidien sont seulement indiquées d'une façon sommaire, en caractères du temps, s'écartant légèrement du carré pur. On remarque la forme spéciale de la lettre א privée de l'appendice de gauche (ℵ), comme un pendant à l'*aleph* de l'écriture dite de Raschi. De même, l'abréviation de אל ou ל a quelquefois une forme particulière (ﻻ). En marge, il y a parfois un ou deux mots explicatifs (ר"ל), d'une écriture postérieure au texte.

Sur le recto du premier feuillet, qui avait été laissé en blanc, on voit des ébauches de dessins à la plume, entre autres : 1° un portrait en pied d'un juif (à en juger d'après la figure portant une longue barbe, sans moustache) ; sur la tête est écrit le mot יוסף [1] ; de la main gauche, cet homme tient un oiseau (ou une volaille) ; au-dessus de l'épaule, en travers, il y a les mots המתקדשים המטהרים. 2° Une tête seule, avec le mot ר' שמשון.

Passons à l'énumération des textes inédits ou du moins que nous supposons tels Pour pouvoir les distinguer des pièces imprimées, nous avons collationné le présent ms. : 1° avec une ancienne édition du *Mahzor* (Prague, 1620, fol.) ; 2° avec la série complète des Selihot, accompagnée d'une traduction allemande, par S. Baer (éd. Rœdelheim, 1865, in-8°) ; la table alphabétique placée en tête de cette édition rend l'examen facile.

De plus, la comparaison avec d'autres mss. a permis de spécifier le rite auquel appartient notre volume, qui a beaucoup d'analogie avec le rite d'origine française nommé א'פ'ם (Asti, Fossano, Montecalvo), où des Juifs émigrés de France ont apporté leur liturgie au XIVe siècle [2].

1er soir de *Rosch ha-schana* : deux colonnes et demie de poésies, dont la première, à intercaler avant ב'א'ר' המעריב, commence par les mots אמוני נבונים ; le piout de la גאולה (première section des bénédictions dites après le *schema*) est intitulé מלך אדיר במרומים [3].

1er matin (יוצר) : dans le *schemoné-'essré* (après ניסוך), une invocation ארעד ואפחד (répétée à la prière de *Moussaf* du Kippour). Après une poésie את חיל, il y a des versets bibliques (ككתוב), à l'instar

[1] Voir ci-après, fin du *Moussaf* du 2e jour, la mention de ce rabbin.

[2] Voir mss. de la Bodléienne, n° 2375.

[3] Ces poésies, qui ont disparu du *Mahzor* actuel, se disaient jadis selon le rite italien, puisqu'on les retrouve dans les mss. de Paris, Biblioth. nat., 605, 609, 611, 614, 623. La dernière מלך אדיר se disait encore à titre de זולת, le 2e jour de la même fête du rite italien (n° 624 de la B. N.).

des *pioutim* du Moussaf le même jour, et, de même, les textes (aujourd'hui imprimés) תאלת et אבן sont suivis de versets que n'ont plus les éditions. — Moussaf : 1° אסתופף באולמיך (désigné comme רשות), précédant אופד (des éditions) lequel est suivi, ainsi que les pièces subséquentes, de versets aujourd'hui omis ; 2° אז אמרתי ; 3° אלי צורי ; 4° ארתני תרשיש.

2e soir : מלך אמיץ כח et מלך טוב וסלח, textes que nous supposons uniques, ne les ayant vus dans aucun autre ms.

2e matin : On remarque, avant la prière המאיר, la phrase (éditée depuis) שופר צרפת וספרד יצרח, « le Schofar retentira en Çarfath (France) et Safrad (Espagne), et préparera à un nouveau bonheur les dispersés aux quatre coins du globe », poème signé en acrostiche : Simon bar Isaac. — Moussaf : tandis que selon l'office actuel (imprimé) nul *piout* n'est récité le 2e jour dans les deux premières sections, avant la *Qedouscha*, notre ms. contient les textes suivants : 1° איככה אוכל ; 2° תחבושת אילפת ; 3° ברוח נשברה ; 4° יריאים מבקשי ; 5° איום תמים דעים ; 6° אסלד לקורא הדורות ; 7° אבירי ארץ פניך ; 8° אלפי שנאנים ; enfin, 9° אכן אתה אל (סילוק). Pas de ונתנה תוקף ce jour-là. Après les versets qui suivent la עבודה, on lit : תקיעת מר' יוסף היתום.

Kippour. Après la prière du soir (*Kol Nidré*), pas de יעלה (de nos éditions). Il est recommandé à l'officiant de ne pas s'écarter de l'ordre des versets à réciter : ....ויתחיל כאשר הסדיר רבינו שלמה ולא תסור ; la série de versets commence par בית יעקב לכו. Le « metteur en ordre », R. Salomon, est l'auteur d'une Seliha, ר"י אלהי הצבאות (qui diffère totalement de celle de nos éditions, malgré la similitude des premiers et des derniers mots); 2° משתחוים להדרת קדש [1]; 3° הנתר משמי קודש [2] ; 4° בליל כפור ועשור ; 5° יום כיפרים זה. — Kippour matin : Pas de אופן. Par contre, il y a : 1° אין יקרא ; 2° תחרות רגז ; 3° את ר"י בהמצאו [3]. — Moussaf : 1° ארעד ואפחד (un רשות, comme au 1er jour de R. H. matin), avant שושן עמק (édité) [4]; 2° (Seliha) בעשור לחדש בי"כ [5] ; 3° אשר לו ים ; 4° חרדתי ופחדתי ; 5° אל בית המלך ; 6° יום יום ידרשון. — Minha : 1° אשתחוה אל היכל ; 2° מדמי הלבבות ; 3° קראתי מצרה ; 4° אבי אביון [6] ; 5° תוחלת יעקב

[1] Rite catalan, 1er jour de R. H. et soir de Kippour (mss. hébr. de la B. N., à Paris, nos 591-3). — A la suite se trouve une pièce du rite italien דלתיך לילה (Voir mss., *ibid.*, nos 600, 604-5, 609, 611), mprimée dans l'édition d'Amsterdam, 1642, in-32.

[2] Suivie d'une pièce du rite italien ירצה עם, imprimée dans ladite édition.

[3] A la suite est une Seliha, אך בך, que les Israélites du rite Aschkenazi disent le 4e jour de pénitence (ע'ר'ת), no 90 de la série totale des Seliboth de ce rite.

[4] Puis une autre Seliha dite le 2e jour de pénitence, no 69 de la série totale.

[5] Après ce morceau, vient une Seliha du rite allemand dite le 4e jour de pénitence, no 93, et un *Pizmon* de R. Isaac b. Giat, conservé au Moussaf de ce jour, selon le rite portugais.

[6] Ici on lit une Seliha, que l'on retrouve dans nos éditions au Moussaf de ce jour. no 125 de la série totale.

נצח ; 6° רעזב רשע נתיבו. — Neila : 1° אהבתי מעון ; 2° אל אדיר רב חילו [1], à la place de notre סילוק ; 3° אתויים בלב דאבון ; 4° בגשת קדמיתי.

A la fin du ms., il manque malheureusement trois ou quatre ff., de sorte que nous n'avons ni la date précise de cette copie, ni le nom du scribe, comme d'ordinaire.

Avant de passer à la journée de Kippour, fol. 80 *a*, sur la seconde colonne restée libre, on lit un acte de vente, en petite écriture cursive du xv° siècle : « Nous, soussignés, reconnaissons avoir vendu ce Mahzor à Jacob bar Elie, pour la valeur de deux florins, en monnaie de Savoie, שאבויא [2], et nous déclarons celui-ci complètement déchargé pour acquit de ladite somme... Ici [3], ce dix-sept Siwan de l'an (5)236 (= 9 juin 1476). [Signé :] Moi, Nathaniel fils de Nahman, — Moi, Aron fils de Nahman. » Les deux signataires, sans doute frères, auront ainsi liquidé une part de leur patrimoine.

Après ce contrat, fol. 79 *a*, vient une liste des soixante-quinze Selihot réparties entre les cinq offices du Kippour, savoir : celles du soir ou Kol-Nidré, du matin, de Moussaf, de Minha et de Neila.

Au fol. 79 *b*, on lit une prière rimée נחנו תמיד ניחל, d'une écriture bien postérieure au reste ; après l'ordre alphabétique, une dernière strophe paraît contenir la signature en acrostiche : פ' דיין ב' יצחק (? פנחס). Cette pièce se réfère à la sonnerie du schofar (elle a donc été écrite pour la fête de R. H.), et fait allusion, par le commencement, à des persécutions.

Pour ne pas nous attarder en route, nous n'avons parlé ni des lacunes (au nombre de neuf), ni des additions et variantes aux pioutim imprimés, encore moins de leurs interversions, etc.

Il serait curieux de savoir comment notre *Mahzor* est parvenu aux Carmes de Melun. Une communauté juive florissait dans cette ville au xiii° et au xiv° siècles. Roulliard [4] parle des Juifs de Melun et dit avoir lu, dans les Archives de Notre-Dame de Melun, une charte de l'an 1311, portant vente d'une « maison sise en la censive de l'hopital S. Jean de Hierusalem, rue de la Ivifverie, iouxte la maison qu'on appelle l'eschole aux Juifs. » Il signale aussi la mention fort antérieure de cette « Ivifverie » dans un titre de

[1] Rite italien. Voir mss. de Paris, n°s 600, 604-5, 609.

[2] M. Isid. Loeb a bien voulu nous lire ce mot, qu'il faut ajouter à l'énumération des diverses sortes de florins en usage donnée par lui, *Revue*, t. IX, p. 25.

[3] Où ? ce n'est pas dit.

[4] *Histoire de Melun*, par Sebast. Rovlliard (P. 1628, 4°), p. 352-3.

Philippe-Auguste, de l'an 1206, et dans deux autres de l'an 1212 et 1218, gardés aux Archives de Notre-Dame de Melun. Qu'après l'exil des Juifs de France, en 1306, ce ms. ait été confisqué au profit des religieux de la localité, rien d'étonnant à cela. Mais où a-t-il séjourné jusqu'au moment de l'établissement des Carmes à Melun ? Leur couvent, fondé au milieu du xv° siècle seulement, puis incendié le 20 septembre 1590, avait une « Bibliothèque riche en toutes sortes de bons livres et en diverses langues [1] ». Notre ms. a dû faire partie de ces « livres » et du petit nombre de ceux qui échappèrent à l'incendie.

Moïse Schwab.

UNE LISTE D'ANCIENS LIVRES HÉBREUX

CONSERVÉE DANS UN MANUSCRIT DE PARIS

On a reconnu depuis longtemps l'importance que présentent pour la science les listes des livres du moyen âge qui se trouvent dans quelques manuscrits. Certains mss. hébreux contiennent également des listes de ce genre, en assez grand nombre même pour qu'il soit possible de composer un catalogue considérable d'anciens ouvrages juifs, comme l'a fait récemment M. G. Becker[2]. Comme il est peu probable qu'un travail de ce genre soit entrepris de longtemps, il me paraît utile de publier ici la liste des livres inscrite dans le ms. 893 de Paris, p. 503-4. Ce document montrera, en outre, qu'en s'en rapportant à de simples extraits, on risque très souvent de se tromper dans ses conjectures.

Dans mon ouvrage : *Die Spuren Al-Battajûsis*, p. 12, j'ai mentionné la remarque de Dukes que le ms. « était écrit d'une main africaine ». Mais il n'est pas impossible, comme l'admet aussi M. Neubauer (*Revue des Ét. j.*, IX, 215, note 2), que le copiste du catalogue des livres, un neveu de David d'Estella, soit aussi le

[1] *Ibid.*, p. 578.

[2] *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonnae, 1885. Cf. l'article du *Centralblatt, Für das Bibliothekswesen*, II, 26 et suiv.

copiste du ms., et qu'en réalité « la main africaine » soit une main française. Dans ce cas, la date du ms. serait à peu près déterminée : selon l'épigraphe du traité d'Alexandre d'Aphrodisias sur l'âme qu'il contient en hébreu, le ms. aurait été écrit après 1340.

Voici cette liste :

אלה שמות הספרים אשר הם בנייר

1) בית אל מאדונינו דודינו החכם ר' דוד מאשטלה . . . . . בנייר
2) פי' משלי וקהלת ואיוב משין בונפוש . . . . . בנייר
3) פירוש ממורה נבוכים משין בונפוש ואוצר י"י . . . . . בנייר
4) פי' ממורה מר' חנוך . . . . . בנייר
5) ביאור משין שמייל דלוניל ומאי' וידאל דלאומש ממורה עם דעות מהחכם אדוני אבי . . . . . בנייר
6) ביאור מאמרות מליצה הקש מופת . . . . . בנייר
7) ביאור משמע טבעי אמצעיי . . . . . בנייר
8) לקוטות . . . . . בנייר
9) מאמרים מרבותיי . . . . . בנייר
10) אגרת בעלי חיים ואבן בוחן . . . . . בנייר
11) ספר מאזנים ושכל טוב . . . . . בנייר
12) קצת ביאור ממשלי משין וידאל שלמון . . . . . בנייר

ספר הרפואה

13) מלאכה קטנה ואבחראן מגלינוס . . . . . בנייר
14) פרקי משה ושאלות טבעיות. . . . . בנייר
15) סרקסיואן . . . . . בנייר
16) ספר המעלות . . . . . בנייר
17) קדחות יצחק הישראלי . . . . . בנייר
18) גבריאל . . . . . בנייר
19) מראשות הראש ומאי' ארנבט דוילא נובא . . . . . בנייר
20) מפתח הסודות . . . . . בנייר
21) זר הבי העיוני וחלוקת החלאים . . . . . בנייר
22) שני מא"ס . . . . . בנייר
23) רביעי מא"ס . . . . . בנייר
24) פי' מא"ס . . . . . בנייר
25) ראשון מא"ס מהעתקת אורך . . . . . בנייר
26) צידת הדרכים . . . . . בנייר
27) אלמנסור . . . . . בנייר

Voici les titres des ouvrages manuscrits sur papier :

1) *Bet-El*, de notre oncle David d'Estella. C'était sans doute un ouvrage massorétique sur les règles à suivre pour copier la Tora. Cf. le titre d'un ouvrage analogue de Menahem Meïri,

קרית ספר, dans le fragment du catalogue de la bibliothèque Günzbourg, de M. S. Sachs, p. 43.

2) Commentaire de Joseph Caspi sur les Proverbes, l'Ecclésiaste et Job. Cf. l'article de M. Steinschneider dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber, II, 31, p. 63, note 13 A et B et note 14.

3) Commentaire de Caspi sur le *Môré* de Maïmonide, et ouvrage du même sur les Mystères du Pentateuque. Voir Steinschneider, catal. de Munich, ms. 265[8].

4) Commentaire de R. Hanoch sur le Môré (S'agit-il de Hanoch al-Constantini ?).

5) Commentaire sur le Môré de Sen Samiel de Ḻunel et Maestro Vidal, c'est-à-dire Moïse de Narbonne, avec des additions de mon père. Le nom de בלשרם est habituellement corrompu dans le mss ; cf. mss. de Munich, n° 243[2]. Il faut supposer que le père du copiste a encore publié des travaux en 1362, puisque Moïse de Narbonne a seulement achevé en cette année son commentaire sur le Môré.

6) Commentaire [probablement d'Ibn Roschd] sur les Catégories, l'herméneutique, les premières et les dernières Analytiques d'Aristote.

7) Commentaire moyen [d'Averroës] sur la Physique acroamatique d'Aristote.

8) Collectanée.

9) Différentes sentences halachiques.

10) Traité de Kalonymos ben Kalonymos sur les animaux (traduction de l'encyclopédie des frères de la pureté) et le poème didactique : la pierre de touche.

11) La grammaire [d'Ibn Ezra] Moznaïm et la grammaire Sékhel tob [sans doute de Moïse Kamhi].

12) Partie du commentaire de Sen Vidal Salomon (c'est-à-dire Meïri) sur les Proverbes.

13) Microtechnê et περὶ κράσεων de Galien.

14) Aphorismes de Maïmonide et problèmes d'Aristote. J'ai également trouvé cet ouvrage à Genève, M. H. 10 4°. Cf. mss. de Munich, n° 297[6].

15) Sous ce monstre, que M. Neubauer a rendu par : Livre du médecin Sarksion par.... (p. 215), se cache certainement Serapion ; il s'agit ici de l'ouvrage du plus jeune Serapion : liber S. aggregatus in medicinis simplicibus (Choulant, p. 372). Ce même ouvrage est désigné sous le nom de סרפיאוני dans le ms. 569 du catalogue de Michael.

16) Ce titre désigne sans doute le livre des degrés sur les propriétés médicinales des plantes. Cf. Steinschneider, cat. de Leyde, p. 377, nº 14.

17) Le livre des fièvres d'Isaac Israéli.

18) Gabriel, comme on peut s'en convaincre par cette liste tout entière, désigne un ouvrage à part et non pas le traducteur des deux ouvrages suivants, comme le prétend M. Neubauer, p. 216. Ce nom de גבריאל serait-il peut-être une corruption de גמלאל et désignerait-il le Galien hébreu (Voir Kaufmann, *Die Sinne*, p. 6) ?

19) La thérapeutique d'Ibn Wâfid et de Maestro Arnaud de Villanova. On voit que l'ouvrage d'Ibn Wâfid porte dans ce ms., le même titre que dans le ms. de Munich 286[3] : Mar'aschot harosch, et non pas, comme le transcrit M. Steinschneider, dans *Archiv für path. Anatomie*, XL, 114, de Virchow : Mereschit harosch. Leclerc, I, 546, traduit ce titre par : L'oreiller médical. Le titre : liber cervicalis de medicina a dû être créé par M. Neubauer, p. 215, nº 4, puisqu'il ne se trouve nulle part. Sur Arnaud = ארנבט, voir Steinschneider, *l. c.*, p. 93, nº 14.

20) La clef des mystères (sans doute un livre de médecine).

21) Le premier livre du Tesrif d'Al-Zahrawi, intitulé : Theorica, et le deuxième, intitulé : Classification des maladies ou Practica. Cf. Leclerc, I, 449. M. Neubauer, *l. c.*, n'a pas traduit ces titres, cette traduction ne me paraît cependant présenter aucun doute.

22) Le deuxième livre du *Canon* d'Ibn Sina.

23) Le quatrième livre du même ouvrage.

24) Commentaire sur le Canon d'Ibn Sina.

25) Le premier livre d'Ibn Sina traduit de l'édition complète. Le copiste désigne probablement par ארך le grand Canon, pour le bien distinguer du petit Canon (cf. ms. de Munich 220[2]), qui a été sans doute considéré par erreur comme un abrégé du grand. Le nom de Lorki proposé par M. Neubauer paraît juste comme conjecture, elle est cependant en opposition avec la leçon du ms. et semble exiger le mot הלורקי.

26) Le *viatique* d'Ibn al-Djezzar, traduit en hébreu par Moïse ibn Tibbon (voir l'article de M. Steinschneider dans *Archiv* de Virchow, XXXVII, 363 ss., mss. de Munich, 19).

27) Traduction hébraïque du Mançouri d'Ar-Razi.

Les mots ספר[ים] הרפואה qui se trouvent au milieu de la ligne qui précède le nº 13 ne me paraissent pas être le titre d'un ou-

vrage, mais une rubrique sous laquelle le copiste a placé tous les ouvrages de médecine qu'il énumère.

Ce catalogue d'ouvrages d'exégèse, de grammaire, de philosophie religieuse et de médecine me paraît donner la liste des livres d'un savant médecin juif, qui a vécu en France, vers la fin du XIVe siècle.

D. KAUFMANN.

BIBLIOGRAPHIE

Delitzsch (Dr Friedrich). **Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs** zum alten Testament; Leipzig, J.-C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1886.

Ce nouvel ouvrage de M. Delitzsch, destiné à expliquer la méthode qu'il doit mettre en œuvre dans la composition de son Dictionnaire hébreu-araméen de l'Ancien Testament, est proprement une réédition, revue et augmentée, de son *Hebrew Language*, que nous avons fait connaître aux lecteurs de la *Revue* dans le nº 19-20, p. 294, 297-305. Les critiques dont ses comparaisons outrées avec l'assyrien avaient été l'objet ont déterminé M. Delitzsch à y revenir plus amplement et à les justifier. L'agrandissement du cadre primitif a permis à M. D. d'y ajouter trois nouveaux chapitres, discutant respectivement la relation de l'hébreu avec les autres langues sémitiques (ch. II), les lois du phonétisme sémitique (ch. IV, p. 157-187), la théorie des racines (ch. V, p. 188-197), les noms d'hommes en hébreu (ch. VI, p. 198-212). Le chapitre I esquisse le plan du futur Dictionnaire et n'a pas d'intérêt immédiat, mais le plus étendu et aussi le plus nourri de tous est le chapitre III, qui traite de l'importance de l'assyrien pour la philologie hébraïque et qui reprend de rechef tous les mots dont les nouvelles interprétations avaient été contestées de divers côtés, surtout dans l'article précité de cette *Revue*.

Commençons par le chapitre II. On connaît mon opinion sur la « nécessité d'accorder à l'assyrien une large place dans les recherches lexicographiques de l'hébreu ». Là-dessus je suis parfaitement d'accord avec M. D.; mais je me suis élevé contre l'idée d'introduire l'assyrien à la place de l'arabe et de substituer une idole à une autre. M. D. s'en défend énergiquement et m'accuse d'avoir exagéré sa pensée. J'admets donc la pureté de ses intentions, mais je le prie de recueillir ses souvenirs pour voir si ses multiples explications par l'assyrien de mots dont l'explication par l'arabe est absolument satisfaisante n'étaient pas de nature à justifier cette supposition. Voici, par exemple, le verbe נָהַל, « conduire, mener, surtout à l'abreuvoir », au figuré : « pourvoir, soutenir » ; cette signification convient à tous les dix passages qui contiennent ce mot; puis, elle est confirmée par l'arabe نَهَلَ, « s'abreuver », أنهل, « mener à

l'abreuvoir ». Cependant M. D. aime mieux, en invoquant l'assyrien *naâlu*, traduire נהל par « faire reposer, faire camper, donner du repos » (*ruhen lassen, lagern lassen, Ruhe geben*). Les protestations unanimes que cette interprétation a provoquées démontreront à M. D. qu'elle ne s'impose nullement par des raisons intrinsèques tirées des passages bibliques en question. Les raisons intrinsèques sont, au contraire, excessivement opposées à une telle signification. Dans trois passages (Exode, xv, 13 ; Psaumes, xxxi, 4 ; Isaïe, xlix, 10) נהל est en parallélisme avec les verbes נחה et נהג, qui signifient « conduire » ; dans Isaïe, xl, 11, ינהל forme opposition avec בחיקו ישא, « il les porte dans son sein » ; dans Isaïe, li, 18, מְנַהֵל est parallèle à מַחֲזִיק בְּיָדָהּ, « qui lui tient la main ». Dans tout cela, pas la moindre trace de l'idée de repos, pas même dans Psaumes, xxiii, 2, où il est en face de יַרְבִּיצֵנִי, « il me fait camper ». Il va sans dire que אתנהלה לאטי (Genèse, xxxiii, 14) signifie « je marcherai lentement », et non, comme le veut M. D., « je me reposerai lentement » : pour avancer, il faut marcher, si lentement que ce soit. Au verset II Chronique, xxviii, 15, les mauvais marcheurs sont reconduits montés sur des ânes, וינהלום בחמורים. Enfin, le sens figuré de « soutenir, pourvoir, procurer le nécessaire », qui est dans la locution וינהלם בלחם (Genèse, xlvii, 17), passe à celui de « procurer le bien suprême, la tranquillité », dans II Chronique, xxxii, 22, et devient ainsi synonyme de הניח[1], mais de là à une vraie équivalence avec le verbe נוח la distance est grande et il n'est pas raisonnable de la franchir par un engouement pour l'assyrien. Dans ce cas spécial, le rejet de la traduction ordinaire appuyée par l'arabe est d'autant plus arbitraire que, dans les passages connus jusqu'à présent, le verbe *na'âlu* comporte seulement le sens de « coucher », non celui de « reposer », comme le prouve d'ailleurs l'expression *marçish ina murçi nîl* (R., iv, 17, 51 *a*), « malade, il est couché dans la souffrance ».

En second lieu, j'ai relevé, non sans quelque étonnement, l'absence totale de l'araméen parmi les comparaisons exposées dans *Hebrew Language ;* j'ai même osé affirmer que cet idiome est beaucoup plus intimement apparenté à l'hébreu qu'à l'assyrien. M. D. cherche maintenant à combler la lacune indiquée en donnant une longue liste de mots hébreux qui se retrouvent en araméen et en assyrien. Ce n'est pas absolument ce que j'avais demandé, car la grande similitude des langues sémitiques n'a pas besoin d'être prouvée de nouveau. Le vrai but de cette liste superflue est visiblement d'attirer l'attention sur l'assyrien, ce qui sort passablement du sujet du chapitre ii, qui est intitulé « hébreu et araméen ». Au paragraphe suivant, M. D. donne une nouvelle liste de mots communs à l'hébreu et à l'assyrien. Elle a pour but de démontrer, à l'opposé de mon opinion, que, sur le domaine lexicographique en particulier, ces

[1] D'après la leçon massorétique, mais, pour tout lecteur impartial, וינהלם מסביב est simplement une corruption de וינח להם מסביב.

langues sont plus intimement apparentées que ne le sont l'araméen et l'hébreu. Comme M. D. veut bien, dans une note, me demander la démonstration de mon opinion, je suis prêt à le satisfaire, bien qu'il m'ait toujours semblé que la chose était notoire. Je dirai donc que la véritable intimité de deux langues s'atteste par les mots d'usage ordinaire et quotidien, non par des termes rares ou poétiques comme ceux qui composent la majorité de sa liste. Pour se former une conviction, on n'a qu'à dépouiller les mots d'un texte araméen quelconque, par exemple Daniel, II, 4-34, et on trouvera dans ces trente versets, qui contiennent pourtant de nombreuses répétitions, des mots en très grand nombre qui ne reviennent sous la même forme et avec le même sens qu'en hébreu seul. Ce sont : מלכא, (כזב) כדב היא, קדם, קבל, שגיא, יקר, מתן, מן, מלה, כשדי, ענה, חוה, פשר, עבד, חלם, אמר, חיה, ל, עלם, (עצה) עטא, (שוב) תוב, חבר, בעה, קטל, אבד, קצף, בשר, אחר, חרטם, שליט, יוכל, יבש, אנש, שנה, שחת, יהב, קום, עדה, גבורה, חכמה, (היה) הוה, אלה, ברך, (אז) אדין, גלה ,חזה, שאר, אזל, נתן, חצף, על־מה, טבח, על־דברת, רעיון, שכב, גלות, גבר, בהל, כֵּן, מנה, (אני) אנא, שבח, הודה, חשך, סתר, עמק, בינה. Quant à l'assonnance extérieure de la phrase, on en aura une idée exacte en comparant, par exemple, le verset araméen de Jérémie, x, 11, avec les versions hébraïque et assyrienne ajoutées ci-après :

Araméen.

כדנה תאמרון להם אלהיא די שמיא וארקא לא עבדו יאבדו מארעא ומן תחות שמיא אלה.

Hébreu.

כזאת תאמרו להם האלהים אשר שמים וארץ לא עשו יאבדו מארץ ומתחת שמים אלה.

Assyrien.

כיאם תקבושונותִ אִלַּני ש שמֵי ואִרצִיתִ אול ישבונו יִתּלכו אולתו אִרצִיתִ ואולתו שפלִ שמֵי אנותִ.

Je crois ces exemples très suffisants et, tout en reconnaissant que l'assyrien possède de nombreuses expressions et des tours de phrase qui se retrouvent en hébreu, je n'irai pas jusqu'à supposer entre les Chananéo-Hébreux et les Babyloniens une cohabition préhistorique plus longue et plus étroite qu'avec les autres peuples sémitiques. Tous les arguments que M. D. produit en faveur de cette thèse manquent de force probante. Il n'y a pas longtemps, M. D. soutenait mordicus que les légendes relatives aux fleuves du Paradis, au Déluge et à la tour de Babel ont été empruntées par les Israélites aux Babyloniens pendant l'exil; aujourd'hui, il tourne bride sans broncher et les qualifie de « älteste Erinnerungen des Volkes Israël ». Pourquoi? simplement parce que cela peut servir de chevalet à sa

nouvelle hypothèse ethnographique. Les autres similitudes qu'invoque M. D. sont tantôt des traits de sémitisme général, comme le *parallelismus membrorum* dans la poésie et les éléments primitifs de la mythologie, tantôt des emprunts d'époques historiques relativement tardives, tantôt absolument inexactes, comme, par exemple, l'institution du Sabbat, dont il n'y a nulle trace ni en Babylonie, ni chez les Phéniciens. Ceux-ci, même d'après les auteurs grecs, n'ont jamais habité la Babylonie, mais les îles Bahrein, ce qui est bien différent. En ce qui concerne l'origine des Hébreux, nous devons une explication à M. Delitzsch, qui nous accuse de lui avoir faussement et audacieusement imputé une confiance illimitée dans la légende rabbinique qui met Abraham aux prises avec Nemrod. M. D. affirme qu'il s'est appuyé sur la tradition commune aux auteurs jéhoviste et élohiste de la Genèse pour laquelle אור כַּשְׂדִּים est la ville de Our dans la Babylonie du sud-ouest, aujourd'hui la ruine de *Mugayar*. Malheureusement, le savant assyriologue a trop vite oublié ce qu'il a écrit à ce sujet. Relativement à la notice pentateutique, il était naguère d'avis qu'elle pouvait bien ne pas être plus ancienne que l'exil [1], et avec cela il lui a carrément refusé le caractère d'une vraie tradition. Quant au point de vue ethnographique, il a toujours soutenu que les habitants d'Our étaient des non sémites, des Sumériens, s'il vous plaît, et que ceux-ci étaient restés tels jusqu'au départ des Hébreux, auxquels ils auraient légué leur dieu supérieur I, devenu plus tard en hébreu יהו et יהוה. En combinant ces deux thèses, je me suis demandé d'où pouvaient venir, d'après M. D., les traits communs entre les Hébreux et les Babyloniens sémitiques, qui n'existaient pas à Our, ou, pour le moins, n'y jouaient pas encore un rôle d'initiateurs. Devant une telle énigme, j'ai été obligé de recourir, toujours pour m'expliquer la pensée de M. Delitzsch, à la légende rabbinique qui a du moins cet avantage d'établir un contact immédiat entre deux sémites, car les Couschites asiatiques de la Genèse parlent des idiomes sémitiques. Si M. D. trouve un autre moyen de sortir de l'impasse [2], j'y applaudirai des deux mains, mais il reconnaîtra sans peine que je n'ai pas pu raisonner autrement.

J. Halévy.

(*La suite au prochain numéro.*)

[1] Paradis, p. 93, 94.

[2] Après réflexion je vois que cela n'est pas tout-à-fait impossible. Il suffit d'admettre que le sumérien *I* s'était d'abord *assyrianisé* en *Iau* et que c'est cette dernière forme qui a été empruntée par les Hébreux et changée en יהו et יהוה. Dans une ville qui, suivant M. D., renfermait, dès les temps préhistoriques, trois peuples distincts, savoir : Babyloniens sémitiques, Sumériens non sémitiques et Babyloniens hébreux, dans une telle ville, les emprunts de seconde main n'ont rien d'extraordinaire. J'avoue cependant que si j'avais un choix à faire entre cette singulière ethnographie et la tradition rabbinique de Nemrod, celle-ci me paraîtrait, sinon plus vraisemblable, du moins plus simple.

E. Schürer, **Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.** — Deuxième édition, revue et augmentée, du « Lehrbuch der neutestamentliche Zeitgeschichte », IIe partie. Leipzig, 1886.

Le Manuel de M. Schürer a été publié pour la première fois en 1874, et la meilleure preuve de sa valeur, c'est qu'il a su se maintenir avec succès à côté d'importants ouvrages traitant la même matière, et qu'une seconde édition en est devenue nécessaire. Ce succès est d'autant plus significatif que le cercle de lecteurs auquel M. Schürer pouvait s'adresser était relativement restreint; comme son titre l'indique déjà, le Manuel n'était pas destiné à la classe lettrée en général, il s'adressait au petit nombre de ceux qui étudient, et devait servir de guide et indiquer les sources à ceux qui veulent faire des recherches plus approfondies. La nouvelle édition s'adresse au même public et poursuit un but semblable. La seconde partie actuellement publiée (avant la première) traite de la situation intérieure de la Palestine et du peuple juif à l'époque de Jésus. C'est, en réalité, la partie la plus importante de l'ouvrage.

En même temps que le titre, le livre lui-même a été profondément modifié, sa valeur scientifique a augmenté sensiblement. Les importants Essais sur le *sacerdoce* et le *culte du Temple* (paragr. 24), et sur la *littérature judéo-palestinienne et judéo-hellénique* (parag. 32 et 33) sont presque entièrement nouveaux. Les divers Essais ont été modifiés suivant les progrès que la science a réalisés dans ces derniers temps, et creusés plus largement et plus profondément. Les indications bibliographiques mises en tête de chaque Essai ont été notablement augmentées, l'auteur a donné plus d'ampleur à l'analyse des sources ainsi qu'aux notes justificatives placées au bas des pages et servant à corroborer les diverses théories de détails. En un mot, c'est actuellement un des meilleurs livres du genre, et, sauf quelques réserves que nous aurions à faire, on pourrait le considérer comme un grandiose *cosmos* de la littérature spéciale sur ce sujet. Il est vrai que nos réserves portent sur une partie importante de l'ouvrage, la littérature talmudico-rabbinique. Il semble que celle-ci n'ait été accessible à l'auteur que dans les rares traductions latines et allemandes. C'est à cette connaissance imparfaite et altérée des sources du judaïsme qu'il faut attribuer l'inexactitude des jugements que M. Schürer a émis en maint endroit sur le judaïsme.

Cette seconde partie de l'ouvrage commence par le paragraphe 22, les paragraphes précédents paraîtront dans la première partie.

Dans le paragraphe 22, l'auteur nous donne une vue d'ensemble fort nette de l'état de la culture intellectuelle du temps. Peut-être a-t-il commis ici plus d'une méprise ou d'une négligence sur les rapports du judaïsme avec l'hellénisme. Ainsi, à la page 12, à propos d'Astarté, il aurait pu citer les observations de M. Halévy, dans la *Revue des Études juives*, IX,

183. Cela lui aurait servi également pour expliquer le mot énigmatique עתרעתה. — A propos de קציו (p. 20, note 77), il fallait citer la découverte de M. Halévy du Kos des Iduméens (*ibid.*, IX. 16), ainsi que la dissertation de Fr. Lenormant dans la *Gazette archéologique*, VI, 142. Parmi les philosophes grecs de la Palestine, l'auteur devait citer aussi Dusares de Petra (Bernay's, *Ges. Abh.*, II, 293). תריס ne signifie pas θυρεός, comme M. Schürer le répète, d'après le dictionnaire de Levy. A la page 34, l'auteur devait, dans tous les cas, citer l'excellente dissertation de Zunz sur les monnaies (*Zur Gesch.*, 535). A la page 42, M. S., suivant en cela Hamburger, a négligé les œuvres complètes de Zunz, où se trouve la liste complète des noms grecs portés par les Juifs (Zunz, *Ges. Schr.*, II, 5). Enfin, p. 45, il aurait dû mentionner, surtout au point de vue de la langue, l'inscription grecque du temple trouvée par Clermont-Ganneau (*Revue archéolog.*, nouv. sér., t. XXIII (1872), p. 214).

Le paragraphe 23 contient un lumineux exposé et une étude très approfondie sur la constitution des villes helléniques et des cités du territoire juif proprement dit, sur le grand pontificat et le grand sanhédrin. Nous nous bornerons à faire remarquer qu'en hébreu moderne, le mot חתום (p. 122, note 361) ne signifie pas *confirmé*, *reconnu*, *attesté par document authentique* : on emploie, dans ce sens, le mot קַיֵּם. Dans le passage cité מי שהיה חתום בארכי הישנה, le mot a le sens ordinaire qu'il a dans le Talmud : *signé* ou *inscrit*. Le sens de *signé* répond à la leçon de Maïmonide, dans son commentaire de la Mischna, חתום עד. L'autre sens est conforme à la version de Raschi, qui n'a pas le mot עד (Cf., sur חתום, notre ouvrage : *Vier apokryphische Bücher*, page 132, note 1).

Le paragraphe 24 traite du sacerdoce et du service du culte dans le temple. Nous croyons devoir faire les remarques suivantes. Il résulte de la Mischna de Iebamot, VI, 5, citée p. 178, que la défense d'épouser une femme stérile (אילונית) s'applique à tout homme qui est sans enfants, et non pas seulement aux prêtres, comme le dit M. Sch. De même, au sujet de l'admission d'une fille de prosélyte au mariage avec un prêtre, l'auteur pouvait, outre la Mischna de Biccourim, I, 5, citer Kiddouschin, IV, 6 et 7, ainsi que notre dissertation sur עיסה dans la *Monatsschrift* de Grætz, 1881, p. 167. Il résulte de ces textes une opinion tout à fait contraire à la thèse de M. Sch., qui soutient, à tort, qu'une fille de prosélyte ne peut épouser un prêtre que si elle est de père payen et de mère juive, or, la fille d'un père juif et d'une mère payenne peut épouser un prêtre et il n'y a, là-dessus, aucune contestation. — P. 180. L'absence de défauts corporels ne fait point partie intégrante de la sainteté du prêtre, elle n'est qu'une condition extérieure de son admission au sacerdoce. — P. 200. En disant de la dîme des pauvres que, d'après l'usage qui s'introduisit plus tard, elle s'ajoutait, la troisième année, à la *seconde dîme*, M. Sch. fait erreur : la dîme des pauvres remplaçait la seconde dîme. Mon *Vier apokryphische Bücher*, 118, contient une explication des passages difficiles de Tobit, I, 7 et 8, et des *Antiq.*, IV, 8, 22. — Pour les questions traitées p. 224, note 210, voir les *Institutionen* de Bloch, I, 27. — P. 226. Au lieu de כְּתֹנֶת, il faut lire כֻּתֹּנֶת ; מִכְנְסַיִם, au lieu de מִכְנְסִים. — P. 228. L'auteur pouvait mentionner les idées de Lévysohn sur les sacrifices exposées dans le *Jeschurun* de Kobak, III, 4, 5.

Dans les paragraphes 25 à 28, M. Sch. recourt souvent aux sources talmudiques. Ces paragraphes traitent de la connaissance des Ecritures (§ 25), des pharisiens et des sadducéens (§ 26), de l'école et de la synagogue (§ 27), et de la vie selon la Loi (§ 28). Ici M. Schürer se révèle comme un maître par la division et l'ordonnance du sujet. Néanmoins nous considérons cette partie comme la plus faible de l'ouvrage. L'impression qui s'en dégage, c'est que l'auteur n'est pas

sur un terrain qui lui est familier. Il est vrai que s'il manque de sûreté, c'est seulement au sujet des sources talmudiques qu'il cite. Les citations qu'il fait sont celles de Suhrenhusius, Ugolini, Vitringa et Buxtorf. Enfin, il commet des inexactitudes et des méprises qui proviennent uniquement de ce qu'il a dû recourir aux traductions et non aux sources originales. La *Real Encyclopädie*, de Hamburger, a été aussi pour lui une source d'informations qui, plus d'une fois, a dû le tromper.

Si M. Schürer n'a pas été familiarisé suffisamment avec la littérature juive, il n'a pas su davantage rendre justice à l'esprit du judaïsme. Sans entrer ici dans une discussion sur ce point, nous nous demandons de quel droit la parole d'un pharisien comme Antigone de Socho n'est pas considérée par M. Sch. comme l'expression de la doctrine pharisienne (p. 390). Les pratiques religieuses sont un puissant moyen d'éducation populaire, et si les juifs y ont recours, cela ne prouve pas que toute leur religion consiste dans les pratiques. Nous nous bornons à renvoyer à Weiss, *Dor dor*, I, 205, 211 et suiv.; à Sifré et autres Midraschim sur Deutéron., VI, 5; à Maïmonide, *Yesodé-hattora*, 2, 1 et suiv. Pour M. Schürer, tout, dans le judaïsme, est *loi*, texte impératif, qui exclut toute morale et toute poésie. Mais le mot *Loi* ne se trouve pas dans toute la littérature juive pour désigner le Pentateuque, et encore moins pour désigner le reste des Ecritures Saintes. תורה, la doctrine, l'enseignement, et מצוה, le commandement, le devoir, telles sont les dénominations exactes. Le mot דת, dont l'étymologie est encore incertaine, ou bien ne signifie pas *Loi*, ou n'est pas un terme hébreu. Ce qui a produit cette méprise de M. Schürer et d'autres savants chrétiens, c'est le mot grec νόμος, que les hellénistes juifs ont employé pour rendre le mot *Tora*, afin de se faire comprendre plus facilement des lecteurs païens. Toutefois ce mot *loi* a si bien perdu, plus tard, chez les Juifs, son sens étymologique et s'est si bien identifié avec l'idée de *doctrine*, que l'on a fini par s'en servir pour désigner même les Prophètes et les Hagiographes. En affirmant (p. 253) que les Prophètes et les Hagiographes étaient également considérés comme faisant partie de la Loi, M. Schürer commet une erreur qu'il aurait pu éviter, s'il avait songé à ses remarques fort justes de la p. 267, et s'il avait jeté un coup d'œil sur le passage de Ioma, I, 6, où on énumère les livres d'édification que le grand-prêtre devait lire dans la nuit de Kippour.

Voici quelques observations de détail : P. 230. מגלה מגלה signifie « pièce par pièce, par sections », et non « par bandes ». Voir, à ce sujet, Raschi. — P. 257, note 26. M. Schürer dit : « Au sujet de la signification de רבן, Aruch dit, selon Buxtorf... » ; Aruch ne dit rien, il se borne à citer un écrit de Scherira où se trouve le terme en question, Scherira lui-même ne l'emploie pas de sa propre autorité. il suppose que c'est un terme connu, usité. En effet, il se trouve déjà dans le סדר תנאים ואמוראים, comme Kohut l'a fait observer dans son *Aruch*. — *Ibidem*. note 28. La prononciation araméenne *ribbon* est dûment constatée et ne peut guère être rejetée en faveur de la forme défectueuse ῥαββουνί (chez Delitzsch רַבּוּנִי) des Evangiles. — Au sujet de רבי, il fallait citer et com-

parer Rebbites dans Ascoli, *Iscrizioni*, p. 61. — P. 219. בתגא signifie-t-il « couronne » ? Sachs et d'autres avant lui l'ont rapporté aux *Taggin*. — *Ibidem*. L'expression סופה בטלה est traduite à tort par « devra finalement être détruite ». — *Ibidem*. ולא כל הנרבה בסחורה מחכים ne signifie pas : « celui qui s'occupe trop de commerce .. », mais : « Pas tous ceux qui s'occupent trop... »; מחכים = משכיל ; il serait plus conforme au sens général de la phrase de traduire מחכים par « est heureux ». — P. 265. בור n'est pas un puits, mais une citerne, car on n'enduit pas un puits de chaux. — P. 273. חומר בדברי סופרים ne se rapporte pas à la contradiction en général, mais à l'opposition du savant révolté, du זקן ממרא, dont il venait d'être question. Voir le commentaire de la Mischna de Maïmonide. — P. 276. Les paroles de l'auteur ont besoin d'être complétées, pour avoir un sens, par celles de Salomon Maïmon, citées par Paulus Cassel : « Les Juifs prient de la logique (ר"ג מדות) et chantent de la métaphysique (יגדל) ». — P. 318. « Souffrance de pharisiens », pour מכות פרושים, n'a pas de sens ; il n'y a pas là d'antithèse, pas plus que dans les mots רשע ערום, l'*impie bien avisé*. Si nous comparons ce passage avec jerus. Péah, VIII, 8, et Baba batra, IX, 1, nous verrons que nous avons là une expression populaire usuelle. On entendait par מכות פרושים toute sorte de ruse méchante qui prend le masque de la piété et de la légalité pour nuire au prochain. Les pharisiens eux-mêmes voyaient dans ces hypocrisies la plaie de leur parti, car leur considération en souffrait beaucoup. Les faux dévots, comme les *impies rusés*, étaient réputés également dangereux pour l'ordre public et, par suite, comme un élément de ruine. — P. 319, note 8. Dans la Mischna en question, il ne s'agit pas seulement de la rédimation exacte de toutes les espèces de fruits par le *haber*, mais aussi de la pureté lévitique.

Dans son Essai sur les Pharisiens et les Sadducéens, M. Schürer a fait preuve d'un jugement sûr et a redressé bien des opinions erronées et dépourvues de clarté qui avaient cours à ce sujet. Il distingue à bon droit ce qui faisait des pharisiens les représentants classiques de la direction qu'a prise Israël à l'époque qui suivit l'exil, de ce qui les caractérisait plus anciennement « comme parti, comme constituant une petite église dans l'église ». Ils sont les créateurs du judaïsme par leur attachement strict à la loi religieuse ; ils sont, au contraire, un parti fermé par leur éloignement pour l'impureté païenne et l'observation de la pureté lévitique (p. 329). L'auteur aurait pu ajouter que l'amour de la Loi est bien l'essence et la moelle de la doctrine des pharisiens, tandis que leur répulsion pour l'impureté devait plutôt accuser leur situation de parti, d'association fermée. M. Schürer explique le mot פרושים par les *isolés*, les *séparatistes* : cette explication est admise par Geiger, MM. Weiss, et Derenbourg, et nous n'y contredirons pas, mais la question de savoir si ce nom a été employé d'abord par les pharisiens eux-mêmes ou par leurs adversaires ne sera sans doute jamais résolue. Le fait que, dans le Talmud, cette dénomination se trouve si rarement et en grande partie uniquement dans des relations faites par leurs anciens adversaires, les sadducéens, prouve seulement qu'à l'époque où le pharisaïsme était dominant, le nom du parti avait disparu avec le parti lui-même. Le Talmud a-t-il parfois employé le terme dans un sens fâcheux ? nous le nions formellement. Les

plaintes formulées « contre la plaie des pharisiens », contre les pharisiens teints (faux), ne visent pas les pharisiens en général. Mais M. Schürer croit que les pharisiens ont aussi formé une secte fermée dont les membres se seraient appelés חברים tout court. La conclusion que M. Schürer en tire est aussi neuve que singulière : Les pharisiens ou *haberim*, dit-il, considéraient le peuple de la campagne, le Am-haareç, comme ne faisant pas partie du véritable Israël et n'ayant pas part aux promesses divines (p. 333). Mais le mot חבר n'a jamais perdu, même aux époques les plus tardives, le sens d'association, d'union, d'adhésion avec des éléments étrangers, et, par conséquent, il ne peut servir à désigner une caste confessionnelle ou nationale aussi exclusive que celle que M. Sch. veut voir dans les pharisiens. Les textes montrent qu'ici le mot חבר ne signifie pas « celui qui observe ponctuellement la Loi et notamment les lois de pureté », mais, par opposition au Am-haareç, le חבר est un homme qui observe les lois de la dîme et de la pureté lévitique. Si חבר avait le sens que M. Schürer lui attribue, ce mot aurait dû être employé quelquefois comme antithèse de sadducéen. Or, cela n'est jamais arrivé, et חבר n'est employé que comme opposition à Am-haareç. Le peuple de la campagne, Am-haareç, d'après le témoignage formel de Josèphe, était attaché aux pharisiens (Antiq., VIII, 10, 6; XVIII, 1, 1) et ennemi des sadducéens. Le Am-haareç se trouvait donc, du moins en grande majorité, tout à fait sur le terrain de la légalité pharisienne, et même la prescription concernant la dîme était observée par la plus grande partie du peuple (Sabbat, 13 *a*). Seulement, on n'était pas absolument sûr que le Am-haareç donnât toujours la dîme, et c'est ce doute qui a créé les règles du Demaï. Au sujet de l'histoire ultérieure du Am-haareç, voir *Vier apokryphische Bücher*, p. 25. Il est certain que, primitivement, il n'y avait entre le Am-haareç et le חבר qu'une opposition de principe portant sur les prescriptions de pureté lévitique dans leur application à la vie profane. Le Am-haareç ne les observait guère, mais il n'était pas seul à les négliger, plus d'un docteur du parti strictement pharisien faisait comme lui (voir Bekhorot, 30 *b*). Et c'est pour cette divergence si peu importante que les pharisiens auraient exclu le peuple de la campagne de la véritable communauté d'Israël, et lui auraient refusé toute participation aux récompenses divines! Mais l'observance des prescriptions de pureté lévitique en matière profane, חולין בטהרה, n'a jamais été considérée que comme un acte de piété volontaire, et non comme un commandement obligatoire, comme l'était le moindre précepte biblique ou rabbinique. Les prescriptions de pureté lévitique, d'après la Bible et la tradition, ne sont de mise que pour le cas où l'on s'approche du Sanctuaire ou des choses saintes. Dans la vie pratique, elles n'avaient quelque importance que pour le prêtre et le nazir seuls. Ce sont là des faits connus de tous ceux qui sont versés dans le Talmud.

L'application des prescriptions concernant la pureté lévitique à la

vie profane n'a jamais pénétré dans les usages du peuple : elle était pratiquée seulement dans un cercle fort restreint, dont les pharisiens faisaient partie, mais nullement partie exclusive, comme M. Weiss l'a fait observer avec raison (*Dor dor*, I, 145). Par suite de l'abstention du peuple, il fallait, pour mettre ces prescriptions à exécution, qu'il se formât des associations fermées, חברות, dont les membres étaient reçus sous condition de certaines formalités, et désignés sous le nom de חבר, *sociétaire* (cf. Bekhorot, 30 *a*, et Tosefta Demaï, chap. II). M. Schürer a raison de dire que חבר n'est pas identique à תלמיד חכם, car, d'une part, beaucoup de gens du peuple entrèrent dans l'association, et, d'autre part, il y eut beaucoup de savants qui refusèrent de se soumettre à l'observance des lois de pureté lévitique en matière profane. La « vue profonde » que la théorie de M. Sch. donnerait sur l'idée que les pharisiens se faisaient d'eux-mêmes est donc une vue fausse. Le חבר n'est nullement « celui qui observe la Loi avec ponctualité, en y comprenant les παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων », mais, comme le dit la Tosefta de Demaï, chap. II, celui qui s'engage à observer les quatre points suivants : המקבל עליו ארבעה דברים מקבלין אותו להיות חבר שלא יתן תרומה ומעשרות לעם הארץ ושלא יטשה טהרותיו אצל עם הארץ ושיהא אוכל חולין בטהרה. Tels sont les devoirs de l'association, דברי חבירות, que tout Am-haareç était admis à remplir, comme il est dit plus loin, *ibid.* Le חבר n'est donc pas le *prochain*, le *compatriote* au point de vue ethnique ou politique, mais l'*associé*, le *co-sociétaire*, titre qui fut appliqué plus tard aux membres des collèges de docteurs. De même que les prémisses, la conclusion de M. Schürer est inexacte, et il est tout à fait faux de dire que, pour les pharisiens, la population de la Palestine se divisait en deux catégories : la communauté d'Israël, c'est-à-dire les חברים, et le peuple de la campagne (p. 333). Sous ce rapport, le pharisaïsme ne formait pas une « église dans l'église ». De même, lorsque M. Schürer dit, *ibid.*, note 51, qu'il était très important, pour la conscience juive, de savoir qui devait être reconnu pour חבר, nous ne pouvons accepter ce jugement. Ce n'est pas pour la conscience juive en général que cette question avait de l'importance, mais uniquement pour ceux qui observaient les prescriptions concernant la pureté lévitique même en matière profane, אוכלי חולין בטהרה, et tout au plus encore pour ceux qui approchaient souvent du Temple ou qui touchaient fréquemment aux choses saintes.

Au sujet de la question traitée par M. Sch., p. 335, concernant l'ancienneté de l'usage de fixer la bar-miçva à l'âge de 13 ans, nous croyons trouver une confirmation dans Josèphe, *Antiq.*, XII, 4, 6. Il est probable que ce n'est pas sans dessein que Josèphe dit de Hyrcan : ἐπεὶ δὲ ὢν τρισκαίδεκα ἐτῶν... Du reste, M. Schürer pouvait rectifier ce qu'il dit ici par le passage de sa *Gemeindeverfassung der Juden in Rom* (p. 24), où il dit que l'âge de la bar-miçva était de 12 ans. — P. 367. A propos du titre ἀρχισυνάγωγος appliqué à des enfants mineurs, M. Sch. aurait pu parler de la fonction des *lecteurs*, qui pouvait être confiée à des enfants même dans l'Église ; v. la *Real-Encycoplædie*, de Herzog, 2e édit., volume VIII, p. 521. De tout temps, même anciennement, cela se pratiquait chez

les Juifs. Voir Tosefta Megilla, éd. Zuckermandel, 4, 11, et Maïmonide, Hilkhot tefilla, 12, 17. Sur les décisions mineures dans les municipes romains, voir Schürer, *Gemeindeverfassung*, p. 24. — P. 374, note 100. כנישתא דגופנה, d'après la remarque judicieuse de Hirschenson, dans עשר חכמות, p. 89, est une synagogue de Gophna, endroit situé dans le voisinage de Sepphoris, et non « la synagogue de la vigne ». — P. 377, note 113. M. Sch. dit que, pour l'histoire du culte synagogal, il faut consulter surtout l'ouvrage de Zunz : *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes*; or, il n'est pas du tout question du culte dans cet ouvrage. — *Ibidem*. Au sujet du Kaddisch et de son ancienneté, outre l'article remarquable de Hamburger, il fallait citer J.-H. Weiss, dans le *Jeschurun* de Kobak, VI, f. 165 et s., et le ס'ביקור חולים de Landshuth. — P. 379, note 129. Les recherches savantes de Rapoport dans le הליכות עולם de Gabriel Polak, p. 9 à 19, méritaient d'être mentionnées. — P. 379, note 130. Il ne résulte nullement du texte de Maïmonide que le hazzan appelait les fidèles à la Tora, ainsi que le porte la version de Vitringa. Cf. Hilkh. tefilla, 12, 7. Au sujet de la situation du hazzan, il eût été bon de consulter l'Aruch de Kohut, art. חזן. M. Schürer aurait évité de la sorte la grave méprise qu'il commet en comparant les חזנים avec les נתינים (p. 224). Dans la même note, l'observation suivante : « Raschi et Bartenora (plus exactement Bertinoro. v. Zunz, *Ges. Schr.*, I, 177) attestent... » est bien curieuse. Ces commentateurs, relativement modernes, n'*attestent* rien, ils prétendent seulement expliquer. — P. 380. L'auteur a oublié la Haftara du 9 ab et de la soirée de Kippour; v. Megilla, 31 *a* et *b*. — *Ibidem*, note 134. L'auteur n'a pas utilisé l'important article de Rapoport sur la Haftara, dans *Erech Millin*. — *Ibid.*, note 138. La répétition textuelle de la note 10, page 252, n'éclaircit nullement ce que l'auteur dit de l'*emploi* des cinq megillot dans l'office divin. Du reste, l'exactitude de cette notice, par égard aux variantes de מ' סופרים, ch. 14, est douteuse ; voir édition Müller, p. 187, 8, et p. 201, 70. — P. 386. Le nombre 19 des bénédictions de la Tefilla est assurément d'une époque postérieure, car, même après l'introduction de la 12e bénédiction dirigée contre les Minim, le nombre dix-huit fut encore longtemps usité en Palestine, et, pour cela, on y combinait ensemble la 14e et la 15e bénédiction ; voir Tosefta Berakhot, III, à la fin ; jer. Berakhot, 4, 3, et les commentaires, ainsi que Baer, סדר עבודת ישראל, pages 97 et 103. Il semble qu'en Babylonie seulement le nombre 19 était déjà usité du temps des premiers Amoraïm ; voir babl. Berakhot, 28 *b*. Du temps de la Mischna, la Tefilla ne se composait que de 18 bénédictions. — P. 406. Les Tefillin sont un signe commémoratif, non un talisman. *Ibid.*, note 76. Il était facile de se faire montrer un ד'כנפות ; jamais le ד'כנפות n'est appelé טלית tout court. Dans le Tour Orah Hayyim, ch. 24, on l'appelle encore בגד קטן, et dans le Schulhan Aruch, in loc., on l'appelle, non pas טלית, mais טלית קטן. — P. 410. עד כמה מזמנין est traduit comme suit : « Combien faut-il de nourriture pour qu'on soit obligé de se *préparer* à la bénédiction ; » mais זמן signifie ici *inviter*. — P. 411, note 97. Au sujet du jeûne du lundi et du jeudi, renvoyer à la *Lehre der zwölf Apostel*, éd. Harnack, p. 23. — P. 415. La Guemara et les commentaires rabbiniques prouvent, sans réplique, que, dans la Mischna de Nedarim, IX, 1, les adversaires d'Eliézer ne soutiennent pas qu'un vœu ne peut être annulé par respect filial, et, par conséquent, on ne peut pas conclure de ce passage que, pour les pharisiens, la religion est pure affaire de forme, sans aucune piété intérieure. La phrase finale de la même Mischna prouve déjà le contraire : ומודים חכמים לר' אליעזר בדבר שבינו לבין אביו ואמו שפותחין לו בכבוד אביו ואמו. Ainsi, c'est seulement pour les cas où le vœu ne porte pas réellement atteinte au respect dû aux parents (ordinairement le respect filial est placé presque au même niveau que le respect dû à Dieu, voir les paroles de

R. Çadoc dans la même Mischna) qu'il y a discussion entre R. Eliézer et les autres docteurs. Les docteurs ne veulent pas que, dans ce cas, on invoque, d'une manière vague et générale, le principe du respect dû aux parents pour insinuer qu'il pourrait être fâcheux de voir leurs enfants faire des vœux à la légère, car, en invoquant ce principe, on pourrait faire naître chez le donateur des regrets qu'en réalité il n'a pas. M. Schürer ne semble pas avoir compris la signification de פתח חרטה, et sa conclusion fausse n'est qu'un exemple de plus de ses nombreuses assertions mal fondées et systématiques concernant les docteurs.

Le paragraphe 29 traite des espérances messianiques. Ici, M. Schürer est à la hauteur de sa tâche. Il est maître de son sujet, et son exposition comme ses conclusions ont notre approbation entière. Il est vrai que là aussi l'auteur se livre parfois à des attaques détournées contre le judaïsme; par exemple, quand il dit : « De même que les œuvres de l'israélite consistent essentiellement dans l'observance de la Loi, de même sa foi est essentiellement la foi dans l'avenir (419). » Cette phrase est étrange et absolument inintelligible pour nous qui, en notre qualité d'israélite, avons la prétention de savoir quelle est notre foi. Mais M. Schürer a déjà, à la page 284, déclaré que notre croyance est dépourvue de toute force vraiment religieuse, et motivé ce jugement par un raisonnement étrange : « On ne voyait plus la grâce et la gloire de Dieu dans la vie terrestre, mais seulement dans le monde futur, dans la vie céleste. » Cet exemple montre admirablement comment un homme d'une intelligence remarquable peut parfois se servir à rebours de la loi de causalité. C'est juste le contraire de son assertion qui est logique, et, par conséquent, conforme à la vérité. C'est précisément la croyance que la grâce et la gloire de Dieu remplissent en tout temps l'univers entier qui a amené Israël à la foi inébranlable en un avenir messianique. La première croyance sert de base à la seconde, et la puissance de la foi messianique atteste seulement l'énergie de la croyance fondamentale, de la foi en la grâce et la gloire de Dieu. C'est parce que l'israélite pieux est resté attaché à cette foi aux jours d'épreuve et de souffrances, où les croyants tièdes tremblent et où les incrédules désespèrent, qu'il a cherché et trouvé une consolation aux tristesses du présent dans la foi en l'avenir, en un monde futur. La croyance dans la justice et la bonté de Dieu étant pour lui un axiome bien établi, la foi dans l'avenir était pour lui une conclusion nécessaire, lorsqu'il voyait que l'ordre des choses humaines se trouvait en désaccord avec cet axiome. C'est là l'histoire de tous les martyrs.

P. 419. Si R. Hanania b. Akaschia avait voulu exprimer seulement par sa sentence ce qui, selon M. Schürer, forme l'essence de la foi juive, à savoir que Dieu a donné à Israël beaucoup de préceptes et de commandements *pour lui procurer des récompenses abondantes*, il aurait dû dire au lieu de לזכות את ישראל, quelque chose comme להרבות שכר לישראל. Le mot לזכות signifie proprement « *purifier, rendre vertueux* » par l'influence de ses nombreux commandements. L'explication de Raschi est insuffisante, et Nissim s'est déjà vu forcé de la compléter en disant ולזכותם בעולם הזה ולעולם הבא. Parmi les anciens com-

mentateurs, il faut encore voir Maïmonide, sur ce passage, et Hananel, cité dans le ס' המאירי, à la fin du commentaire sur Abot. — P. 453. Dans mon ouvrage : *Vier apokr. Bücher*, p. 63, note 7, j'ai essayé d'expliquer comment il se fait que R. Aquiba nie formellement le retour des dix tribus, au lieu de se borner à le déclarer douteux. — P. 458, note 71. Ici l'auteur a commis un lapsus singulier en disant : « Le terme technique usité par les rabbins pour exprimer cette idée (il s'agit de la rénovation du monde au sens eschatologique, παλιγγενεσία) est « חדוש העולם ». Ce terme ne se trouve ni dans le Talmud ni dans la littérature rabbinique. Il a été formé très tard par les traducteurs du moyen âge, d'après l'arabe חדתה, et ne signifie pas « palingénésie », mais « création », par opposition à « éternité ». C'est évidemment la traduction de Buxtorf : « Innovatio mundi » qui a induit M. Schürer en erreur ; toutefois Buxtorf ne cite que Rambam et Ikkarim. Loin d'avoir, à cet effet, un terme technique, la littérature rabbinique ne connaît même pas l'idée de la palingénésie. Il est possible que le terme עולם חדש, dans Mechilta, édit. Friedman, p. 50 *b*, ait ce sens, mais il faut voir le commentaire de Friedman, *in loco*.

M. Schürer consacre un paragraphe spécial aux Esséniens (§ 30). Il rejette le système de Josèphe, qui les place à côté des sadducéens et des pharisiens comme troisième αἵρεσις, et ici il mérite d'être approuvé : en effet, les esséniens ont leur caractère propre et ne forment nullement, comme les sadducéens et les pharisiens, un parti politico-religieux spécial. — Le paragraphe suivant n° 31 traite du judaïsme pendant la dispersion et des prosélytes. C'est un chapitre très instructif où M. Sch. fait un remarquable usage des matériaux fort nombreux relatifs à ce sujet.

Page 492, note 22. Au sujet des inscriptions grecques de la Crimée, il y avait aussi à citer Levy, Jahrbuch für die Geschichte der Juden, II, 273 ff. — P. 559, note 271. La signification qu'on donnait dans les cercles païens aux lumières du sabbat est très intéressante. Toutefois la raison pour laquelle on a institué les lumières du sabbat n'est pas, comme M. Schürer le croit, pour éviter la violation de la défense d'allumer du feu, mais, comme il est dit expressément dans Sabbat. 23 *b* et 25 *b*, משום שלום בית, *à cause de la paix de la maison*, c'est-à-dire *à cause de la sainteté du jour de repos*. — P. 867, note 292. ὁ τοῦ Γιώρα Σίμων ne signifie pas : « Simon, fils d'un prosélyte », car Josèphe n'aurait pas négligé de relever ce point concernant un adversaire qu'il haïssait tant. Je ne crois pas non plus que la notice de Josèphe (B. J., IV, 9, 3), où il dit de Simon qu'il est originaire de Gerasa (Γεραση̃νος τὸ γένος), puisse servir de point d'appui à l'opinion de M. Schürer. Il y avait une ville de Gerasa qui était une ville grecque, quoique habitée par une nombreuse population juive, et faisait partie de la Décapole. Mais notre Gerasa est certainement celui qui est mentionné un peu avant, IV, 9, 1, et qui était une ville tout à fait juive (cf. Schürer, p. 104). *Giora* est donc simplement une espèce de jeu de mot sur un nom qui se rencontre fréquemment à cette époque, *Garon* (Sabbat, 13 *b*), *Gorion* (Gittin, 56 *a*) et surtout *Goria*. Giora pourrait être la métathèse de Goria. — P. 568, note 297. אבר מן החי ne signifie pas : « de la chair vivante », c'est-à-dire saignante, mais un morceau de chair enlevée à un animal vivant.

Page 569. Si M. Schürer avait vu la dissertation du Talmud Aboda Zara, 64 *b*-65 *a*, ou, du moins, les commentaires sur ce passage, il n'aurait pas tenu les dispositions concernant le גר תושב pour une *théorie stérile*. Ces prescriptions ont certainement un autre sens et même une signification essentiellement pratique. Il s'agit des

devoirs de bienveillance, מצוה להחיותו, qu'on doit remplir envers le גר תושב. Au sujet de la signification historique et pratique de ces prescriptions, voir aussi Graetz, *Jahresber. des Breslauer Seminars*, 1884, p. 18. — P. 574. « La disposition légale obligeant celui qui, par mégarde, frappe une femme et la fait avorter à payer une indemnité ne s'applique pas à une prosélyte. » L'auteur a commis, ce disant, une forte bévue, qu'il aurait évitée s'il avait lu la Guemara ou du moins les commentaires sur cette Mischna. Les mots de la Mischna, Baba Kama, V, 4, היתה שפחה ונשתחררה או גיורת פטור qu'il cite, se rapportent à ce qui précède ואם אין לה בעל נותן לירשיו. Si le mari défunt de la prosélyte ou de l'affranchie est lui-même un prosélyte ou un affranchi, comme cela arrivait le plus souvent, l'indemnité ne se paye pas, faute d'un héritier autorisé. Au fond, la même disposition serait applicable également à une Israélite de naissance dont le mari défunt aurait été un prosélyte ou un affranchi. Mais, en général, il n'y a pas d'exception pour la prosélyte (si elle a un mari, il touche l'indemnité). — *Ibid.* L'assertion de Bikkurim, I, 4, qu'un prosélyte ne peut pas appeler les patriarches *ses ancêtres* est combattue et rejetée par le Talmud jerus., in loco.

Les paragraphes 32 et 33 qui traitent de la littérature judéo-palestinienne et judéo-hellénique forment un remarquable couronnement de l'ouvrage. M. Schürer exclut les Targumim de sa dissertation, parce qu'il leur attribue, malgré les excellents arguments de Berliner, une origine plus récente [1].

Nos critiques n'ont nullement pour but de diminuer le mérite indiscutable de M. Schürer. Nous reconnaissons la haute valeur des services qu'il vient de rendre à la science et qui dépassent encore ses services antérieurs déjà très éminents; nos réserves n'ont qu'un but, c'est d'empêcher que, sous le couvert de son autorité, il ne se propage des erreurs et des fautes qui passeraient inaperçues.

F. Rosenthal.

[1] Je ferai encore observer que le passage de la Mischna de Pesahim, IV, 9, cité par M. Schürer : חזקיה גנז ספר רפואות (p. 693), ne se trouve pas dans notre édition de la Mischna du Talmud babylonien et jérusalémite et que le commentaire de la Mischna de Maïmonide désigne ce passage comme Tosefta.

Le gérant,

Israel Lévi.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

Bloch (Isaac). Les Juifs d'Oran 85
Cahen (Abr.). Le rabbinat de Metz (*fin*) 105
Friedlander. Les Pharisiens et les gens du peuple 33
Halévy (J.). Recherches bibliques. VIII. Le chapitre x de la Genèse ..... 1 et 161
Kaufmann (David). Études d'archéologie juive 45
Kayserling (M.). Les correspondants juifs de Jean Buxtorf 260
Loeb (Isidore). I. Règlement des Juifs de Castille 187
II. Sac des Juiveries de Valence et de Madrid 239
Neubauer (Ad.). Le Midrasch Tanhuma et extraits du Yelamdénu et de petits Midraschim 224
Reinach (Salomon). Notes sur la synagogue d'Hammam el Enf. 217
Scheid (Elie). Joselmann de Rosheim ..... 62 et 248
Schwartzfeld (E.). Deux épisodes de l'histoire des Juifs roumains 127
Weyl (Jonas). Les Juifs protégés français aux échelles du Levant et en Barbarie (*fin*) 277

NOTES ET MÉLANGES.

Kaufmann (D.). Une liste d'anciens livres hébreux 300
Schwab (Moïse). I. Le commentaire de R. David Qamhi sur les Psaumes 295
II. Un manuscrit hébreu de la bibliothèque de Melun ... 296

BIBLIOGRAPHIE.

HALÉVY (J.). Prolegomena eines neuen hebraïsch-aramaïschen Wörterbuch, par F. DELITZSCH..... 305
LOEB (Isidore). I. Revue bibliographique, 1er et 2e trimestres 1886..... 131
II. Sermons et allocutions, par ZADOC KAHN..... .. 151
III. Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library, par Ad. NEUBAUER..... 155
ROSENTHAL (F.). Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, par E. SCHÜRER..... 309

Chronique..... 158
Table des matières..... ... 319

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 24 JUIN 1886.

Présidence de M. Zadoc Kahn, *président.*

M. Loeb dit que la commission berlinoise pour l'histoire des Juifs en Allemagne propose l'échange de son journal avec la *Revue.*

Cette proposition est adoptée.

Le Conseil élit au nombre des membres de la Société :

MM. Sack, de Saint-Pétersbourg, présenté par MM. Mapou et Loeb ;

le Dr Schaffier, présenté par MM. Erlanger et Zadoc Kahn.

M. Schwab fait une communication sur deux manuscrits hébreux.

M. Halévy entretient le Conseil : 1° de la lecture récente des noms Yoseph-el et Yakob-el sur le pylone de Karnak ; 2° des noms de Magog et de Gomer dans le xe chapitre de la Genèse.

SÉANCE DU 28 OCTOBRE 1886.

Présidence de M. Zadoc Kahn, *président.*

Sont élus membres de la Société :

MM. Eugène d'Eichthal, présenté par MM. Zadoc Kahn et Loeb ;

MM. le Dr David Kaufmann, professeur à Budapest, présenté par MM. Zadoc Kahn et Loeb ;

Lévylier, ancien sous-préfet, présenté par MM. Emmanuel Weill et Loeb ;

le Rev. Sèches, de Ramsgate, présenté par MM. Zadoc Kahn et Loeb.

Le Conseil fixe la date de l'Assemblée générale au samedi 11 décembre.

M. Halévy fait une communication sur deux noms géographiques du Talmud : *Phrougita* et *Démousit.*

SÉANCE DU 25 NOVEMBRE 1886.

Présidence de M. Zadoc Kahn, *président.*

Il est rendu compte de la situation financière qui est satisfaisante.

M. le Président informe le Conseil que la conférence de l'Assemblée générale sera faite par M. Albert Cahen, professeur au Collège Rollin, et aura pour sujet : *La prédication juive en France.*

Le Conseil décide que l'élection du Président se fera en même temps que celle des membres du Conseil, au début de la séance.

M. Reinach fait une observation sur l'abus des *textes* hébreux et autres publiés *in extenso* et sans traduction dans la *Revue.*

M. Israel Lévi fait une communication sur la légende de Titus et la mouche.

M. Halévy explique un verset d'Ezéchiel.

Les secrétaires : Abraham Cahen,
Théodore Reinach.

OUVRAGES OFFERTS A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

Par l'administration : *Jahresbericht des jüd.-theolog. Seminars « Fraenckel'scher Stiftung »*. Voran geht: Ueber die Theologie des Xenophanes von prof. Dr J. Freudenthal. — Breslau, imp. Grass Barth, 1886, in-8° de 48-XI p.

Par les éditeurs : JELLINEK (Ad.), *Der jüdische Stamm in nichtjüdischen Sprichwörtern*. I Serie, 2e édit. — Wien, Bermann et Altmann, 1886, in-8° de 42 pages.

Par l'auteur : JONA (Salomone), *Israele nell' Umanita*, seguito alla verita Studi sul Giudaismo. — Trieste, impr. Morterra, 1885, in-8° de 85 p. Extrait du *Corriere Israelitico*.

Par l'éditeur : KARPELES (Gustav), *Geschichte der jüdischen Literatur*. 1te Lieferung. — Berlin, Robert Oppenheim, 1886, in-8° de 64 p.

Par l'auteur : LEVI (G. E.), *La luce*, sermone [Corfou, mars 1886], in-4° de 18 p.

Par l'auteur : LOEVY (Jacob), *Libri Kohelet versio arabica quam composuit Ibn Ghijiât*. — Leyde, Brill, 1884, in-8° de 32 + 18 p.

Par MM. Lattès : *Miscellanea Postuma del Dott. Rabb. Mosè Lattes*. Fascicolo II. — Milan, impr. Bernardoni di C. Rebeschini, 1885, in-8°, p. 49-69.

Par l'auteur : MOLINA (Jacob), *Annuaire israélite pour l'année 5646*. — Marseille, J. Molina, (1885).

Par M. Ch. Robert : MOTAIS (Al.), *Le déluge biblique devant la foi, l'Ecriture et la science*. — Paris, Berche et Tralin, 1885, in-8° de 345 p.

Par l'auteur : PERLES (Joseph), *Trauerrede an der Bahre des... Abraham Merzbacher*. — Munich, impr. Nathan Isaak, 1885, in-8° de 13 p.

Par l'auteur : RODRIGUES (Hippolyte), *Contes parisiens et philosophiques*. — Paris. Calmann Lévy, 1886, in-4° de 197 p.

Par l'éditeur : SCHÜRER (Emil), *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, zweite neu bearbeitete Auflage des Lehrbuchs der neutestamentlichen Zeitgeschichte. IIte Theil. — Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1886, in-8° de VI-884 p.

Par l'auteur : SZOLD (Benjamin), *Das Buch Hiob* nebst einem neuen Commentar. — Baltimore, H. F. Siemers, 1886, 8° de XXII-498 p. (En hébreu.)

Par l'auteur : ISRAELSOHN (I.), *Samuelis ben Chofni trium sectionum posteriorum libri Genesis versio arabica cum commentario*, ... edidit I. Israelsohn. Saint-Pétersbourg, A. Zinserling, 1886, 8°.

Par l'auteur : CHOTZNER (Rev. Dr ?), *Zichronoth*, or reminiscences of a student of jewish theology, written in hebrew rhymed prose... — Londres, David Nutt, 1885, in-8° de XVI-84 p.

Par l'administration : *Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest für 1885-1886*. Voran geht : *Die Ethik in der Halacha*, von Prof. M. Bloch. — Budapest, impr. de l'Athenaeum, 1886, in-8° de 96 + 37 p.

Par l'auteur : Kahn (Zadoc), *Sermons et allocutions*, 2e série. — Paris, A. Durlacher, 1886, in-8° de 378 p.

Par l'éditeur : König (Eduard), *Beiträge zum positiven Aufbau der Religionsgeschichte Israels*. Erstens : *Die Bildlosigkeit des legitimen Jahwehcultus*. — Leipzig, Dörffling et Franke, 1886, in-8° de 32 p.

Par l'auteur : Mortara (Marco), *Indice alfabetico dei rabbini e scrittori israeliti di cose giudaiche in Italia*. — Padoue, impr. F. Sacchetto, 1886, in-4° de 73 pages.

Par M. Perreau : *Dalle Biblioteche Italiane* pel dott. A. Berliner versione dal tedesco di Pietro Perreau. — Rome, 1874, in-4° de 43 p.

— — *Archivio storico siciliano. Storia degli Ebrei in Sicilia* pel Dottor L. Zunz tradotta dal tedesco da Pietro Perreau. — Palerme, 1879, in-4° de 47 p.

— — Perreau (Pietro), *Intorno al comento ebreo-rabbinico del R. Immanuel ben Salomon sopra la Cantica*. — Rome, 1878, in-4° de 40 p.

— — Perreau (Pietro), *Relazione intorno al libro di Daniele*. — Corfou, 1879, 10 pages.

— — Perreau (Pietro), *Intorno all'opera Chovoth ha-Levavoth*. — Padoue, 1879, 6 p.

Par l'éditeur : Zimmels (Dr B.), *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance*. — Breslau, Wilhelm Koebner, 1886, in-8° de 120 p.

(*A suivre.*)

Le gérant,
Israel Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

DS
101
R45
t.13

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY